

UNIV.
OF CHICAGO
LIBRARY.

Oriental Inst.

Class ~~297~~

Book ~~658~~²

University of Chicago Library

GIVEN BY

Sinai Coniuration

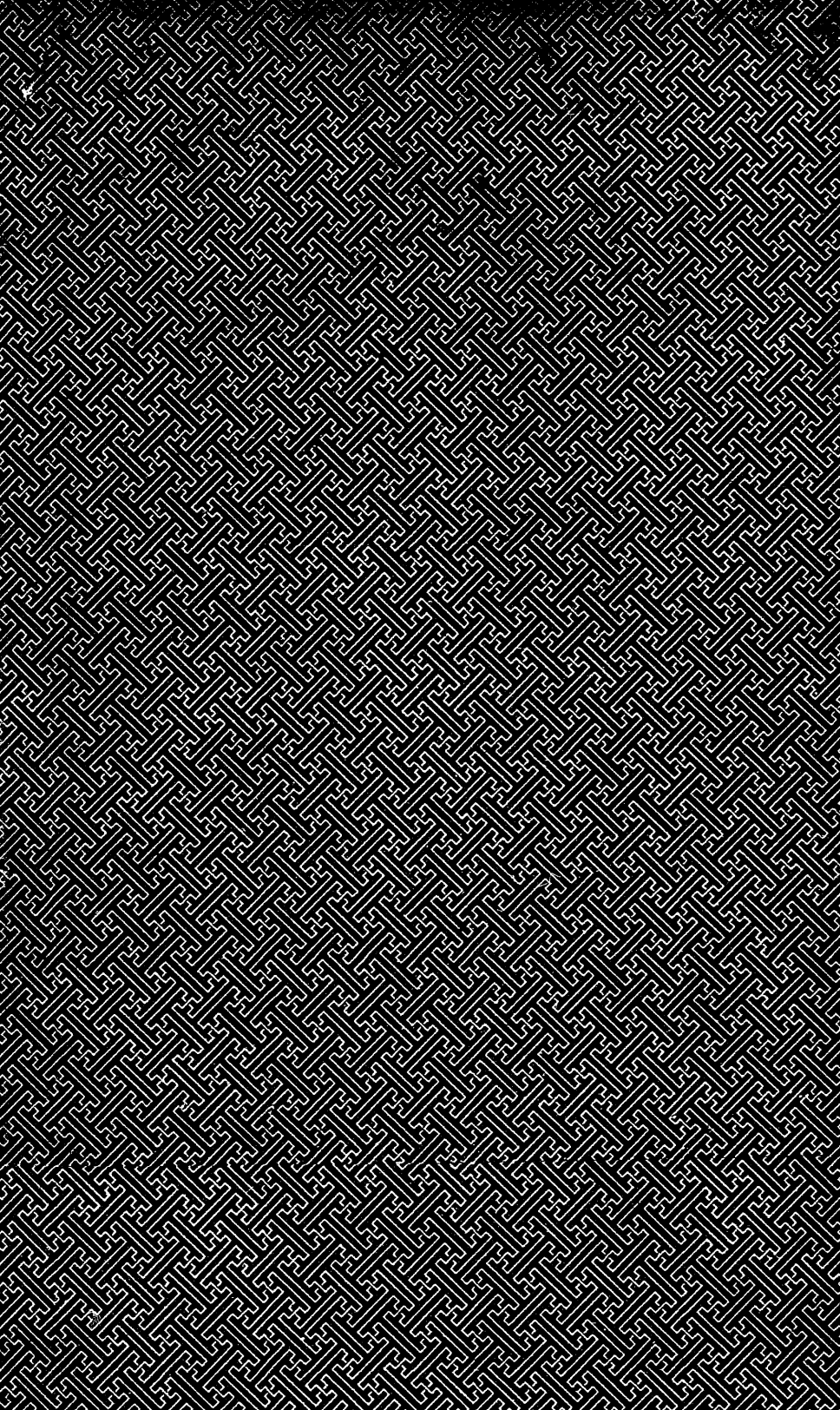
Besides the main topic this book also treats of

Subject No.

On page

Subject No.

On page



31.92

24

DIE ZÄHIRITEN

IHR LEHRSYSTEM UND IHRE GESCHICHTE.

BEITRAG

ZUR

GESCHICHTE DER MUHAMMEDANISCHEN THEOLOGIE

VON

DR. IGNAZ GOLDZIHNER.



LEIPZIG

OTTO SCHULZE

11. Quer-Str. 11.

1884.

BP195

Z1866

HASKELL

79343

MEINEM VEREHRTEN FREUNDE

HERRN

BARON DR. VICTOR v. ROSEN

IN

ST. PETERSBURG

ALS ZEICHEN FORTDAUERNDER TREUE

ZUGEEIGNET.

Vorwort.

Mit der Bearbeitung einer zusammenhängenden Studienreihe aus dem Gebiete der Entwicklungsgeschichte der muhammedanischen Religion beschäftigt, habe ich aus dem Rahmen derselben einige die Theologie des Islâm betreffende Fragen ausscheiden müssen, deren eingehende Behandlung einerseits für das grössere Publikum nicht geeignet schien, die ich aber andererseits zur gründlichen Kenntniss des Islâm für nicht unwichtig erachtete. Mit vorliegender Arbeit, von welcher ein kurzer Abriss in der muhammedanischen Section des sechsten Orientalistencongresses in Leiden vorgelegt wurde, habe ich mir erlaubt, eine dieser speciellen Untersuchungen meinen Fachgenossen zu übergeben. Ich bin dabei von der Ueberzeugung ausgegangen, dass ein Eingehen auf das sogenannte Fik̄h, namentlich wenn man die Erkenntniss der geschichtlichen Entwicklung desselben im Auge hat, einen unerlässlichen Theil unserer Studien über den Islâm bilden muss.

Und nicht dem gegebenen kanonischen Rechte des Islâm und seiner positiven Gesetzgebung allein — also den sogenannten Furû‘, — ist diese Bedeutung zuzueignen, sondern noch in erhöhtem Masse der Methodologie dieser Disciplin, den Regeln der Deduction der Furû‘ aus den kanonischen Quellen des Gesetzes. Nur mangelhaft würden wir die Institutionen des Islâm kennen, wenn wir dieselben lediglich daraufhin untersuchen wollten, wie die Nachfolger des Propheten über die einzelnen Vorkommnisse des kirchlichen und socialen Lebens urtheilten. Um über den Geist des Islâm zu urtheilen, müssen wir das Verhältniss der Entwicklung desselben zu seinen Quellen abschätzen um zu erkennen, inwiefern in dieser Entwicklung Freiheit oder Sklavensinn, die Tendenz zum Fortschreiten oder das Hangen am Veralteten, aktives geistiges Arbeiten oder träges gedankenloses Verharren waltete. In der Reihe der Untersuchungen, auf die eine solche Abschätzung gegründet sein muss,

nimmt neben der inneren Geschichte der Interpretation des Korān und des Ḥadīṭ, das Studium der Uṣūl al-fikḥ in ihrer geschichtlichen Entfaltung eine hervorragende Stelle ein. Von dieser Ueberzeugung ausgehend habe ich es gewagt, meinen Fachgenossen einige Theilnahme an einer Monographie, deren grösserer Theil sich mit den Uṣūl al-fikḥ beschäftigt, zuzumuthen.

Es möge gestattet sein, in dieser Vorrede noch einiges über äusserliche Momente der nachfolgenden Arbeit vorauszusenden.

Bei den citirten Handschriften und Editionen ist, wo irgend nöthig, die nähere Bezeichnung angegeben. Mit Bezug auf öfter angeführte Bücher, bei denen dies nicht geschehen ist, lasse ich hier die nähere Bezeichnung folgen:

„Mafātiḥ“ = Fachr al-din Al-Rāzi's Mafātiḥ al-ğejb in 8 Bden. (Būlak 1289). — Die Bezeichnung „Al-Nawawi“ bezieht sich auf den Commentar dieses Gelehrten zu dem Ṣaḥīḥ des Muslim; Text und Commentar sind citirt nach der Kairoer Ausg. in 5 Bden. (1284). Desselben Verfassers durch Wüstenfeld herausgegebenes Werk citire ich nach dieser Ausgabe als: Tahḍīb. — Mit „Al-Ḳaṣṭalāni“ ist dieses Verfassers Werk Irṣād al-sārī li-ṣarḥ Ṣaḥīḥ Al-Buchārī (Būlak 1285 in 10 Bden). bezeichnet. — „Al-Ḥuṣṣī“ bezeichnet des Verf.'s Zahr al-ādāb (ein für die Literaturgeschichte noch nicht genügend ausgebeutetes Werk) Marginalausgabe zum Kitāb al-ʿiḳd, Būlak 1293 in 3 Bden. — „Al-Ša'rāni“ ist dieses Verfassers Kitāb al-mizān ed. Kairo, Castelli 1279, in 2 Bden. — Al-Damiri's Ḥajāt al-ḥejwān ist nach der 2. Būlaker Ausgabe in 2 Bden. vom Jahre 1284 angeführt. — „Ibn al-Mulaḳḳin“ bezeichnet dieses Gelehrten Ṭabaḳāt der šāfi'itischen Schule u. d. T. Al-ʿiḳd al-mudaḥḥab fi ṭabaḳāt ḥamalata al-madḥab (Hschr. der Leidener Univ. Bibl. Leg. Warner. Nr. 532). — „Al-Ġāḥiḻ“ bezeichnet das Kitāb al-ḥejwān dieses Mu'taziliten (Hschr. der kais. Hofbibliothek in Wien, N. F. Nr. 151). — „Waraḳāt“ ist das so betitelte Uṣūlwerk des Imām al-Ḥaramejn mit dem Commentar des Ibn al-Firkāḥ (Hschr. der herzogl. Bibliothek in Gotha Nr. 922).

Die Bezeichnung „Ibn Ḥazm“ bezieht sich auf dieses Verf.'s Kitāb al-milal w-al-niḥal (Leidener Hschr. Leg. Warner. Nr. 480). Mit „Ibṭāl“ ist desselben Verf.'s Ibṭāl al-ḳijās w-al-ra'j w-al-istiḥsān w-al-ta'lil bezeichnet (Hschr. der herzogl. Bibliothek in Gotha Nr. 640). Da ich es für geboten hielt,

hier die Gelegenheit zu benützen, um ein Bild von der theologischen und schriftstellerischen Eigenart Ibn Ḥazm's, des merkwürdigsten Vertreters der von mir in dieser Arbeit behandelten theologischen Schule, zu bieten, findet der Leser in nachfolgenden Blättern reichliche Auszüge aus jenen beiden Werken, von welchen das an zweiter Stelle genannte hier zu allererst benutzt worden ist. Es hat mir oft grosse Schwierigkeit bereitet, Textmittheilungen aus diesen Werken nach je einer einzigen Hschr. zu bieten. Entbehrt schon die Hschr. des Milal der diakritischen Punkte oft in sehr empfindlicher Weise, so ist dies noch in gesteigertem Masse bei dem Ibtāl der Fall mit seinem „verschlungenen Neschî, dem die diakritischen Punkte bis auf sehr seltene Ausnahmen gänzlich fehlen“ wie Pertsch den graphischen Charakter dieser Hschr. beschreibt. Unter solchen Umständen war es in vielen Fällen ein wirklich schwieriges Unternehmen, einen erträglichen Text gewinnen zu wollen, und es ist denn auch, namentlich im Ibtāl, manches dunkel geblieben oder durch einleuchtende Conjecturen erklärt worden¹⁾. Zuweilen sind auch Ergänzungen des, wie es scheint, mangelhaften Textes (unter eckigen Klammern) nothwendig geworden, während andererseits durch runde Klammern angedeutet werden sollte, dass ein Wort aus dem Texte zu tilgen sei. Trotz dieser Mängel des mir vorgelegenen Materials habe ich es in Anbetracht der Sache zweckmässig gefunden, grössere Auszüge aus dem Text des Ibtāl mitzutheilen, weil dieselben in die Acten des Streites zwischen der traditionellen Schule und ihren Gegnern einen gründlichen Einblick ermöglichen. Von dem eben erwähnten Gesichtspunkte aus, der mir bei der Mittheilung der Ibn Ḥazm'schen Texte vorschwebte, habe ich es vorgezogen, das Original sprechen zu lassen, während ich an den bezüglich Stellen meiner Abhandlung den Inhalt dieser Texte zumeist nur kurz angedeutet oder in freier Weise resumirt habe. Für eine wörtlich treue Uebersetzung, von welcher ich auch mit Rücksicht auf den Kreis meiner Leser absehen konnte, ist die weitläufige scholastische Art dieses Schriftstellers völlig ungeeignet. Ich habe die Erfahrung

1). Ich will hier darauf hinweisen, dass zwischen meiner Conjectur zu 209, Anm. 11 und 215, 4 v. u. nur scheinbar ein Widerspruch obwaltet. An ersterer Stelle wird nicht Su'ba selbst, sondern bloss die Thatsache, dass jener Ausspruch mit der Autorität seines Namens angeführt wird als ضعیف bezeichnet. Man bemerkt, dass der fragliche Satz durch Su'ba sowohl im Namen des 'Āṣim (vgl. Tab. Huff IV, 46), als auch des Ḥaǧǧāǧ tradirt wird. Es ginge nicht an, الحجاج zu lesen).

gemacht, dass Ibn Ḥazm gerade an solchen Stellen, in denen er in seiner weitläufigen Darstellungsweise schwelgt auch das syntaktische Gefüge der Rede etwas laxer behandelt. Ich habe nirgends corrigirt, wo ich auf freiere Bewegung der Ibn Ḥazm'schen Ausdrucksweise nicht aber auf evidente Versehen des Abschreibers folgern zu dürfen glaubte. Manche selbstverständlich scheinende Verbesserung ist stillschweigend vollzogen worden; für einige Stellen will ich jedoch die durch mich verbesserten fehlerhaften Lesarten der Hschr. in der Anmerkung nachträglich erwähnen ¹⁾, so wie ich andererseits in Bezug auf einige Worte, wo ich mir dem Text der Hschr. gegenüber — vielleicht mit Unrecht — Zurückhaltung auferlegte, weiter unten unter den Corrigendis meine Emendationen folgen lasse.

Die Charakteristik von Ibn Ḥazm's Jurisprudenz könnte jetzt gründlicher entworfen werden, als es zur Zeit der Drucklegung meiner Arbeit möglich war. Unter den arabischen Schätzen, welche der den Besuchern des sechsten Orientalistencongresses in freundlicher Erinnerung bleibende muhammedanische Gelehrte Šejch Amin aus Medina nach Leiden brachte und jetzt durch die Muniteniz der holländischen Regierung den muhammedanischen Apparat der Leidener Universitätsbibliothek schmücken, befindet sich ein Band von Ibn Ḥazm's riesigem Werke Al-Muḥalla (vgl. SS. 118. 185), ein Unicum — wenigstens in Europa ²⁾. Durch die Güte meines Freundes Hrn. Dr. Landberg, der eben damals mit der Katalogisirung dieser Handschr. beschäftigt war, konnte ich während meines Aufenthaltes in Leiden jene Hschr. durchsehen und das mir wichtig Scheinende excerptiren. Dieses Werk ist ein juristisches Seitenstück zum Kitāb al-milal; Stil, Methode der Darstellung, ja auch die schroffe, rücksichtslose Art des Verfassers mit Ḥanefiten und Malikiten umzugehen, lassen auf den ersten Blick den schneidigen zāhiritischen Polemiker erkennen, der seine Gegner hier mit denselben derben Epithetis und Schmähungen überschüttet, die den Lesern des Milal geläufig sind und fort und fort dieselben theologischen Grundsätze und Argumente wiederholt, denen wir in seiner

1) 132, 3 بهذه (Cod. هذه; die in den Text aufgenommene Emendation hat Hr. Prof. Fleischer vorgeschlagen). — 165, Anm. Z. 15 Cod. لانها. — 167, 8 وفي Cod. في. — 208, 3 Cod. هذه. — 212, 12 Cod. نذكر به. — 217. 4—7 فاجمعهم Cod. فاجمعهم.

2) C. Landberg, Catalogue de Mss. arabes provenant d'une bibliothèque privée à El-Medina (Leiden, Brill, 1883) p. 177 Nr. 646

dogmatischen Polemik unausgesetzt begegnen. Ich mag diese Vorrede nicht mehr mit Excerpten aus diesem Buche — so interessant dieselben auch zur Vervollständigung unserer Darstellung wären — belasten, und will nur soviel hervorheben, dass die einzelnen Bemerkungen, die ich in meiner Arbeit über Ibn Ḥazm's Stellung in der Rechtswissenschaft beigebracht habe, durch das Muḥalla bestätigt werden und dass im Allgemeinen die Charakteristik, die ich hier von Ibn Ḥazm's Methode des Fikḥ aufgestellt habe, in den aus dem Muḥalla zu schöpfenden Einzelheiten ihre Bekräftigung findet. Einiges, was hier nach dem Milal als Grundanschauung des Ibn Ḥazm bezeichnet wurde (z. B. S. 124), fand ich im Muḥalla öfters wiederholt.

Die Verhältnisse, unter denen ich mit dieser Abhandlung beschäftigt war, werden manchen Mangel in der Ausarbeitung und manche Flüchtigkeit in der Correctur derselben entschuldigen müssen und ich darf in dieser Beziehung die Nachsicht der Leser und Beurtheiler beanspruchen. Einiges soll noch hier berichtet werden: 4, 3 l. nicht nur chronologisch. — 22, Anm. Z. 7 l. اعرض. — 24, Anm. Z. 2 st. ثلاثة l. ثلاثة. — 33, Anm. 1 l. منكر. — 39, 18 l. Zāhiriten. — 40, Anm. 4 l. المرنى. — 66, Anm. 1 ist in der Definition واجب statt فرض zu setzen und umgekehrt. — 67, Anm. Z. 4 l. والتفريط. — 88, 2 l. Mudabbar. — 92, Anm. Z. 10 statt تعدى der Hschr. l. تعد. — 93, 10 l. 45 st. 46; Z. 22 ist die Koranstelle XLII 8; Z. 8 v. u. l. 98 st. 97. — 98, 7 und 100, Anm. Z. 2 l. يبرالون. — 99, Anm. 7 l. لتبين. — 105, 1 l. صلعم يقول ان. — 105, 1 l. نزل (Sure XVI v. 46). — 113, 18. 20 l. Sind. — 115, 10. 12 ist die Anführung aus Itkân zu tilgen, welche sich auf den spätern Kurtûbî (Abû 'Abdallâh Muḥammed) bezieht. Baḳî b. Muchlid's Tafsîr ist nur aus Citaten bekannt. — 116, Anm. Z. 12 l. محدث. — 122 u. 124, Anm. 1, Z. 4 l. احدا. — 125, 9 l. انهم ضالون. — 127, 31 l. Chindafi. — 131, 12 l. وصدقته. — 142, Anm. Z. 2 wird zwischen die Worte تلك und الاربعة wohl die Einschaltung eines Nennwortes verlangt, etwa [الاشياء] und im selben Satze erhalten wir einen bessern Sinn, wenn wir منه in به emendiren dürfen. — 146, 6 v. u.

„worauf — selbst“ 1. die er liebt, worauf ihn dann der Prophet selbst seiner Liebe versichern liess. — 150, 10 muss nach جاترا ein sie nachgetragen werden. In der Hschr. steht es so, resp. حادرا, was aber besser in den Nominativ verändert wird; es liegt das vorausgesendete chabar eines neuen Nominalsatzes (= جاتر إطلاق) vor. — 185, 17 1. Futūhat. — 205, Anm. 3 1. ييجوز.

Da theologische Stücke in unseren arabischen Chrestomathien in der Regel nicht zu finden sind, habe ich es für zweckmässig erachtet, ohne durch dieses Vorhaben übermässig viel Raum zu verschwenden, geeignete Textstücke, namentlich aus nicht überall zugänglichen Bülāker Drucken, auf welche in der Arbeit selbst Bezug genommen wird, im Originale mitzuthemen, wodurch auch dem Studierenden Gelegenheit geboten werden soll, an der Hand der durch die Disposition der Abhandlung gegebenen Anleitung sich in die eigenthümliche Sprache und das scholastische Wesen der muhammedanischen Gesetzwissenschaft einzulesen, und die Aneignung einer Kenntniss zu befördern, welche auch für die Beschäftigung mit der nicht theologischen Literatur der Muhammedaner, in welcher sehr häufig auf theologische Begriffe Bezug genommen wird, nicht unwichtig ist.

Schliesslich habe ich noch meinen innigsten Dank für die Ermöglichung des freien Gebrauchs manches für diese Arbeit benützten handschriftlichen Materials Ausdruck zu geben den Herren Prof. Pertsch in Gotha, Prof. de Goeje in Leiden, Prof. v. Rosen in St. Petersburg (er hat mir die Auszüge aus Al-Sam'āni mitgetheilt). Prof. J. Derenbourg in Paris hatte die Güte, die aus Ibn Šuhba benützten Stellen für mich abschreiben zu lassen, und Dr. Neubauer in Oxford, sich mit der Abschrift und Collationirung der Biographie Dāwūd Al-Zāhiri's aus den Oxforder Handschriften des Subki für mich zu bemühen. — Herr Prof. Fleischer hat sich um die Correctur der ersten 5½ Bogen in der zuvorkommendsten Weise bemüht und es bedarf nicht der Hervorhebung dessen, wie viel jener Theil der nachfolgenden Arbeit durch die Mühewaltung meines hochverehrten Lehrers gewonnen hat.

Budapest im November 1883.

Ign. Goldziher.

Die Richtung innerhalb der Entwicklung der muhammedanischen Theologie, welche den Gegenstand unserer nachfolgenden Studie bildet, ist in der theologischen Literatur des Islâm unter dem Namen *Maḍhab al-Zâhir* oder *Maḍhab Dâwûd* bekannt. Einen Einzelnen, der sich zu den Grundsätzen derselben bekennt, nennt man *Zâhirî* oder *Dâwûdî*; die Gesamtheit *Ahl al-Zâhir* oder *Al-Zâhirijja* ¹⁾).

Am Anfange unsers Jahrhunderts ²⁾ wussten europäische Orientalisten noch sehr wenig über Wesen und Tendenz des *Maḍhab al-Zâhir*. Es genüge, dies betreffend darauf hinzuweisen, dass derjenige Gelehrte, der den Inbegriff und die Summe aller Kenntnisse von dem muhammedanischen Orient in Europa zu jener Zeit repräsentirt, Silvestre de Sacy, bei Gelegenheit der in seiner arabischen Chrestomathie edirten Biographie des Makrîzî ganz unverhohlen bekennt: „je ne saurais dire précisément ce que c'est que cette secte nommée *maḍhab al-zâhir*“. In seiner Uebersetzung der Stelle, in welcher Makrîzî *zâhiritische* Neigung zum Vorwurfe gemacht wird, macht er jedoch den Versuch folgender Auslegung: „on lui attribua les dogmes de la secte, qui fait consister toute la vertu dans les pratiques extérieures“, und stellt diese „doctrine extérieure“ in Gegensatz zu *Maḍhab al-bâṭin* d. i. „doctrine intérieure“ ³⁾, eine Antithese, die — wie man seitdem weiss — einem wesentlich verschiedenen Kreise der theologischen Lehre angehört. Dieser Angabe von De Sacy scheint im Jahre 1835 Freytag sein „*مذهب الظاهر*“ *cogitandi ratio eorum*,

1) Nicht *Al-Zâhirûna* wie Houtsma, *De strijd over het dogma in den Islam tot op el-Ash'ari*, p. 85.

2) um nicht auf eine frühere Zeit zurückzugehen. Wir erwähnen nur eines Datums aus älterer Zeit, um die Verwirrung zu zeigen, welche in Bezug auf die ersten Elemente unserer Frage herrschte. Mouradgea d'Ohsson (*Tableau général de l'empire Ottoman*, Paris 1788) I p. 17 nennt Davoud Tayî Eba Suleyman mort en 165 (781) neben Sufjân al-Taurî als Gründer eines sechsten orthodoxen Ritus, und kann über denselben nur so viel mittheilen: „Comme ils n'ont eu l'un et l'autre qu'un certain nombre d'adhérens, leurs opinions particulières évanouirent presque à leur naissance“. Es wird hier Dâwûd Al-Tâ'î (Ibn Kuteybâ, *Ma'ârif* p. ٢٥٧) mit Dâwûd Al-Zâhirî verwechselt.

3) *Chrestomathie arabe* 1. Auflage II p. 411. 422 ff. 2. Auflage p. 113. 122 ff.

quibus externus religionis cultus praecipua res esse videtur“ ohne Angabe der Quelle entnommen zu haben; und noch im Jahre 1877 wird in Adolf Wahrmund's „Handwörterbuch der arabischen und deutschen Sprache“ die fehlerhafte Erklärung des alten Freytag, noch obendrein als: „مذهب ظاهر“ äusserlicher Wandel“ fortgepflanzt.

Unter den europäischen Orientalisten hat, wenn wir von Reiske's Uebersetzung einer hierher gehörigen Stelle des Abulfedâ absehen, zu allererst über die Ahl-Al-Zâhir einiges Licht zu verbreiten gesucht Quatremère (1840) in einer jener zahlreichen, für die Fortschritte unserer orientalischen Kenntnisse so wichtigen Anmerkungen und Excurse, welche seine Bearbeitung des Makrizî zu einer unschätzbaren Fundgrube der orientalischen Sprach- und Sachkunde machen ¹⁾. Qu. constatirt, dass „ce qui concerne cette secte encore fort obscur“ ist, und bietet in seiner genügend bekannten Weise eine stattliche Reihe von Stellen aus handschriftlichen Werken der Pariser Nationalbibliothek ²⁾, in welchen der Zâhirschule und einiger ihrer Anhänger Erwähnung geschieht. Mit dieser Anmerkung Quatremère's wäre der erste Anstoss zu näherem Eingehen auf das Wesen, das System und die Geschichte der Zâhirschule (— dieselbe eine Secte zu nennen, wäre ebenso unrichtig, als wenn wir von den Anhängern der vier orthodoxen Schulen im Verhältniss zu einander den Ausdruck Secte gebrauchen wollten —) gegeben gewesen. Diese Anregung veranlasste aber Niemand unter den Erforschern des Islâm zu specielleren Untersuchungen. In neuerer Zeit haben die ausgezeichneten Fachschriftsteller, welche über die Entwicklung des Islâm theils umfassende, theils specielle Werke und Abhandlungen lieferten, der Zâhirschule gelegentlich in kurzen Worten gedacht. Wir nennen v. Kremer ³⁾, Houtsma ⁴⁾, Spitta ⁵⁾. Sie bieten jedoch über die in Rede stehende theologische Richtung nur ganz kurze Notizen. Eine eingehende Darstellung derselben, ihres Lehrsystems und der Stellung ihrer Vertreter innerhalb des orthodoxen Islâm ist bisher nicht geliefert worden. Nachfolgende Blätter wollen versuchen, zur Ausfüllung dieser Lücke in unseren Kenntnissen von der Geschichte der muhammedanischen Theologie beizutragen.

1) Histoire des Sultans Mamlouks de l'Égypte etc. Bd. I. Abth. 2 p. 269—270.

2) Die aus der arab. Hschr. nr. 687 der genannten Bibliothek angeführten Stellen haben wir nach nochmaliger Vergleichung in unserem VIII. Abschnitte für die Geschichte der Zâhiritischen Bewegung im VIII. Jhd. benutzt.

3) Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen I p. 500 Anm. 3.

4) A. a. O. Wir kommen auf Houtsma's Darstellung weiter unten zurück.

5) Zur Geschichte Abu-l-Ḥasan Al-Aš'ari's p. 80.

I.

Von Abû Bekr b. 'Ajâs, einem muhammedanischen Traditionsgelehrten des II. Jahrhunderts (st. 193) wird der Ausspruch überliefert: „Die Anhänger der Tradition sind in jedem Zeitalter (im Verhältniss zu den übrigen Gelehrten) so, wie die Anhänger des Islâm im Verhältniss zu den Bekennern anderer Religionen“¹⁾. Dieser Ausspruch ist gegen jene Art der Handhabung der muhammedanischen Gesetzeskunde gerichtet, nach welcher in der Erkenntniss dessen, was nach den Grundsätzen des Islâm Rechtsens ist, nicht blos die geschriebenen und überlieferten Quellen Autorität besitzen, also der Korân und die Traditionen von Muhammed und seinen Genossen, sondern auch, was die individuelle Einsicht des Rechtsforschers oder Rechtsprechers, in wirklicher oder scheinbarer Anlehnung an jene unbestrittenen Quellen, als aus dem Geiste derselben folgende Wahrheit erkennt. Die Vertreter der letzteren Anschauung sind unter dem Namen Ahl oder Aşhâb al-ra'j bekannt. Die Anfänge dieses Zwiespaltes in der ältesten Geschichte der muhammedanischen Gesetzeswissenschaft sind durch v. Kremer²⁾ und Sachau³⁾ so umfassend gezeichnet worden, dass es ein vergebliches Unternehmen wäre, für dieses Kapitel der Entwicklungsgeschichte des Islâm neue Gesichtspunkte auffinden zu wollen. Nach den Nachweisungen des letztgenannten Gelehrten kann man nicht daran zweifeln, dass sich die beiden Benennungen Ahl-al-hadîf und Ahl-al-ra'j ursprünglich auf die Richtung der Beschäftigung der Gesetzesgelehrten mit dem muhammedanischen Gesetze beziehen: erstere beschäftigen sich mit dem Studium der überlieferten Quellen, letztere mit der praktischen Handhabung des Gesetzes. Erst später markiren die beiden termini den Gegensatz zwischen den Methoden der Rechtsdeduction, einen Gegensatz, der wie wir sehen konnten, im II. Jhdert. schon ganz geläufig war.

Die sogenannten orthodoxen Rechtsschulen (مذاهب الفقہ) sind in den frühesten Stadien ihrer Entwicklungsgeschichte von einander durch das Maas unterschieden, in welchem sie dem Ra'j Einfluss gestatten auf die Feststellung des muhammedanischen Gesetzes in einzelnen gegebenen Fällen. Die beiden äussersten Endpunkte in dieser Beziehung sind Abû Hanîfa und Dâwûd Al-Zâhiri,

1) Al-Sa'rânî I p. ٩٣ اهل الحديث في كل زمان كاهل

الاسلام مع اهل الاديان، والمراد باهل الحديث في كلامه ما يشمل اهل السنة من الفقهاء وان لم يكونوا حقا

2) Culturgegeschichte des Orients unter den Chalifen I p. 470—500.

3) Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts. Wien 1870 (Sitzungsberr. der phil. hist. Kl. der kais. Akad. d. WW. Bd. LXV).

von denen der erstere dem Ra'j die weitgehendsten Concessionen macht, der letztere — wenigstens in seiner älteren Lehre — jede Berechtigung abspricht. Zwischen diesen beiden folgen (nicht chronologisch genommen, sondern in ihrer Würdigung des Ra'j): Mālik b. Anas, Al-Sāfi'i, Ahmed b. Ḥanbal. In dem weiteren Entwicklungsgange dieser Schulen hat dieser Unterschied durch allmähliche Zugeständnisse an scharfer Abgrenzung eingebüsst, so dass in der geschichtlichen Literatur grosse Verwirrung herrscht in der Zuzählung jeder dieser Schulen zu einer der beiden Klassen: Ahl-al-ḥadīṭ oder Ahl-al-ra'j. Ibn Kuteyba zählt sämtliche Schuloberhäupter mit Ausnahme des Ahmed b. Ḥanbal, den er nicht nennt, und Dāwūd, den er noch nicht kannte, zu den Aṣḥāb al-ra'j, während er unter Aṣḥāb al-ḥadīṭ bloss berühmte Traditionsverbreiter erwähnt ¹⁾; bei Al-Mukaddasī sind die Anhänger Ahmed b. Ḥanbals zusammen mit denen des Ishāq b. Rāḥweji, eines berühmten Sāfi'iten, Aṣḥāb al-ḥadīṭ und zählen gar nicht zu den Madāhib al-fikh, zu welchen Ḥanefiten, Mālikiten, Sāfi'iten und Zāhiriten ²⁾ zu zählen sind ³⁾, während bei demselben Verfasser an einer anderen Stelle die Sāfi'iten im Gegensatz gegen die Anhänger Abū Ḥanifa's Aṣḥāb ḥadīṭ genannt werden ⁴⁾, und um die Verwirrung zu vervollständigen, werden an einer dritten Stelle ⁵⁾ Al-Sāfi'i im Verein mit Abū Ḥanifa im gemeinsamen Gegensatz gegen Ahmed b. Ḥanbal zum Ra'j gezogen. In der Ausschliessung Ahmed b. Ḥanbals aus der Reihe der Begründer von Madāhib al-fikh scheint Al-Mukaddasī älteren Ansichten zu folgen. So wissen wir nämlich, dass der berühmte Abū Ga'far al-Ṭabarī viel Anfeindungen über sich ergehen lassen musste, weil er in seinem Werke über die „Unterscheidungslehren der Fuḳahā“ auf die Lehren des Imām Ahmed keine Rücksicht nahm, dieses Vorgehen damit motivirend, dass dieser Imām kein Faḳīh, sondern ein Traditionarier gewesen sei ⁶⁾. Bei Ibn 'Asākir finden wir: احمد بن

1) Kitāb al-ma'ārif p. ٢٢٨—٢٣١ vgl. Sachau a. a. O. p. 16.

2) Mit Unrecht, glaube ich, hat de Goeje im Glossarium zur Bibl. geogr.

arab. p. 243 hieraus gefolgert, dass die Dāwūditen أصحاب الرأي seien. Nichts Gegensätzlicheres könnte gedacht werden, als das Madhab Al-Zāhir und Ra'j.

Dem Mukaddasī ist eben die Identität zwischen فقهه = رأى nicht mehr geläufig.

3) Descriptio imperii moslemici ed. de Goeje p. ٣٧, 5—7.

4) Von Abū Muḥammed Al-Sirāfi ibid. p. ١٢٧, 3.

5) Ibid. p. ١٢٢, 11.

6) Abulfeda, Annales ed. Reiske II p. 344. Ibn Ḥanbal gilt unter den älteren Autoritäten der Traditionsgelehrsamkeit als derjenige, der aus den Traditionen die meiste Nutzenanwendung für die Rechtsgelehrsamkeit zog: أفقههم فيه.
Abū-l-Maḥāsīn Annales ed. Juynboll I p. vi.

حنبل وغيره من اهل الحديث; die anderen Schulen werden nicht nach dem Gesichtspunkte der Rechtsmethode, sondern nach dem der Landsmannschaft eingetheilt ¹⁾. Bei Al-Sahrastânî finden wir Mâlik, Al-Sâfi, Ahmed und Dâwûd unter den Aṣḥâb al-ḥadîṭ, während unter den Aṣḥâb al-ra'j von den Stiftern erhalten gebliebener Rechtsschulen nur Abû Ḥanîfa figurirt ²⁾. Diese Eintheilung hat auch Ibn Chaldûn angenommen, mit dem Unterschiede, dass bei ihm Dâwûd b. 'Alî an der Spitze einer besonderen, dritten Klasse steht ³⁾.

Zur Kennzeichnung der Stellung, welche Dâwûd und die durch ihn begründete, nach ihm benannte theologische Schule innerhalb des Widerstreites des starren Traditionalismus gegen jene zu immer grösserm Einfluss gelangende Richtung einnimmt, deren Anhänger v. Kremer mit gutem Takte spekulative Juristen (Aṣḥâb al-ra'j) ⁴⁾ nennt, müssen wir einige Bemerkungen über die Stellung des Ra'j innerhalb der muhammedanischen Gesetzeswissenschaft voraussenden.

II.

Die Anwendung des Ra'j entwickelte sich in der muhammedanischen Jurisprudenz als unabweisbares Postulat der Vorkommnisse des praktischen Rechtslebens in der Ausübung des richterlichen Amtes. Der theoretische Kanonist konnte recht bequem die Gültigkeit des Ra'j als berechtigter Rechtsquelle zurückweisen: er studirte das geschriebene und überlieferte Wort, mit den

1) Exposé de la réforme de l'Islamisme p. 91, 15.

2) Kitâb al-milal ed. Cureton p. 19.—19] vgl. Sachau a. a. O. p. 15.

3) Muḥaddima ed. Bâlâk p. 137 ff. Die drei Klassen zusammen sind die مذاهب الجمهور.

4) Es mögen hier einige Curiositäten in Bezug auf die verschiedenartige Uebersetzung dieses Ausdruckes zu verschiedenen Zeiten Platz finden. Joh. Fr. Gmelin giebt in seiner Uebersetzung von Alexander und Patrick Russel's Nachrichten von dem Zustande der Gelehrsamkeit zu Aleppo (Göttingen 1798) „Vernunftgläubige“ als Verdolmetschung dieses zu seiner Zeit allerdings noch nicht richtig erkannten terminus. Consiliarii finden wir

leider in Flügel's Hâgî Chalfa IV p. 47 ما وقع في كتب اهل الرأي

quae in H'ris consiliariorum occurrunt. Aber das Wunderlichste bietet der deutsche Lexicograph der arabischen Sprache, Ad. Wahrmund, mit seinem

Orakel: „^{sw}أصحاب الرأي“ Metaphysiker, Idealisten“ (folgerichtig wären

dann die ^{sw}أصحاب الحديث: Naturforscher, Materialisten)!! Und dies nach-

dem die richtige Definition dieses Ausdruckes mindestens durch Lane's betreffenden Artikel (1867) in die europäische Lexicographie des Arabischen bereits eingebracht war!

wechselvollen Ereignissen des täglichen Lebens hatte er nichts zu schaffen. Ein ausübender Richter aber in Trāk oder einer andern, dem Scepter des arabischen Islām unterworfenen Provinz reichte in der Ausübung seines Amtes mit den ḥigāzenischen Quellen nicht aus, welche über alle in den verschiedenen Ländern alltäglich auftauchenden Fragen, die nicht in den Gesichtskreis jener Quellen fielen, unmöglich gehörigen Bescheid ertheilen konnten. Die Thatsache, welche Al-Sāhrastānī mit den Worten kennzeichnet „dass die geschriebenen Texte begrenzt, die Vorfälle des täglichen Lebens aber unbegrenzt sind, das Grenzenlose aber von dem Begrenzten nicht umschlossen sein kann“¹⁾, gab also den Anstoss zur Einführung speculativer Elemente in die Deduction des Rechtes. Walteten doch, um nur eines zu erwähnen, in den neu eroberten Provinzen des Islām von den ḥigāzenischen wesentlich verschiedene privatrechtliche Verhältnisse ob, theils in den agrarischen Traditionen des Landes wurzelnde, theils aber durch die Thatsache der Eroberung erzeugte; wie hätte nun ein von ganz anderen Voraussetzungen ausgehender Codex auf die aus jenen neuen Verhältnissen sich ergebenden Rechtsfragen Antwort ertheilen können? Solche und ähnliche Erscheinungen, namentlich auch jene, dass die vorhandenen Rechtsquellen keinen geschlossenen Kreis beschrieben, sondern nur gelegentliche Entscheidungen boten, welche nicht einmal in Hinsicht auf das Territorium, in welchem sie entstanden für alle Rechtsfragen ausreichten, drängten den praktischen Richtern die Nothwendigkeit auf, sich die Competenz zuzutragen, im Geiste des vorhandenen, geheiligten Materials und in Uebereinstimmung mit demselben, ihre subjective Wohlmeinung, ihre Einsicht, als berechnigte Instanz für die richterliche Entscheidung walten zu lassen in concreten Fällen, für welche das überlieferte Gesetz keine Entscheidung enthielt. Wie tief das Bedürfniss nach einer solchen Ergänzung der Rechtsquellen gefühlt wurde, ersehen wir auch daraus, dass selbst starre Traditionarier mit Unwillen zwar, aber dem Zwange der Thatsachen weichend, sich zur Zulassung des Raʾj verstehen mussten. Sie gingen jedoch bis an die äusserste Grenze ihres Systems, indem sie, um für jeden concreten Fall eine traditionelle Entscheidung in Bereitschaft zu haben, welcher sie in der Praxis folgen könnten, nach der Beglaubigung des Traditionssatzes oft gar nicht fragten, wenn es sich darum handelte, für die richterliche Entscheidung eine traditionelle Autorität nachzuweisen. Durch diese Selbsttäuschung sollte wenigstens der Form Genüge geschehen. Abū Dāwūd — so erfahren wir — nahm die „schwächste“ Tradition in seine Sammlung auf, wenn für einen bestimmten Paragraphen des Rechtes keine besser beglaubigte vorfindlich war. Ga: manche

1) Al-Sāhrastānī p. 10f **والنصوص اذا كانت متناهية والوقائع**
غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى.

Traditionsfälschung mag ihren Ursprung in diesem grundsätzlichen Bestreben haben, dem Ra'j, scheinbar wenigstens, so lange als möglich zu entgehen. Denn jene fingirten Traditionssätze waren ja doch nichts anderes als in die Form der Traditionsaussprüche gehülltes Ra'j. Dem Sa'bî wird der Ausspruch zugeschrieben: „Das Ra'j ist dem Aase gleich; man gebraucht es nur im äussersten Nothfalle zur Nahrung“¹⁾. Und in der That finden wir auch hin und wieder die Notiz, dass selbst praktische Richter sich der Anwendung des Ra'j störrig entgegenstemmten. Gar gross wird aber die Anzahl derer nicht gewesen sein, welche wie der im Jahre 209 gestorbene Ḥaḥḥ b. 'Abdallāh al-Nisābūrî von sich sagen konnten, dass sie zwanzig Jahre das richterliche Amt verwalteten, ohne auch nur eine einzige Entscheidung auf Grund des Ra'j zu fällen²⁾.

Die Anhänger des Ra'j fanden den Rechtstitel für die Einführung subjectiver Momente in die Rechtsdeduction in dem Geiste des überlieferten göttlichen Gesetzes. Sie berufen sich — es kann allerdings nicht ausgemacht werden, ob auch schon in der älteren Periode — z. B. darauf, dass das göttliche Gesetz die Aussage zweier Zeugen und den Eid als gerichtlichen Beweis gelten lässt. Nun aber ist es nicht ausgeschlossen, dass die Zeugen bona oder mala fide eine lügenhafte Aussage deponiren, dass der Eid zur Bekräftigung einer falschen Behauptung abgelegt wird. Dennoch wird der obschwebende Rechtsfall auf Grundlage derselben, nach bester Einsicht des Richters entschieden³⁾. Dann werden auch aus der ältesten Geschichte der richterlichen Praxis im Islām Belege

1) الرأى بمنزلة الميتة اذا اضطرت اليها اكلتها. Vgl. den Text

des Gorgāni, dem obige Notizen entnommen sind, Journal of American Orient. Society Bd. VII p. 116.

2) Ṭabaḳāt al-ḥuffāz ed. Wüstenfeld VI nr. 46.

3) Ibtāl Bl. 6a. Ibn Ḥazm widerlegt diese Auffassung mit folgenden Worten: „Gott hat uns die Beurtheilung der Zeugenaussagen und des Eides nicht zur Pflicht gemacht. Der Richter hat dieselben nicht auf ihre Wahrhaftigkeit oder Lügenhaftigkeit zu prüfen. Thäte er dies, so wäre, fürwahr, seiner individuellen Einsicht in der Rechtsentscheidung ein weites Feld eingeräumt. Davor behüte uns Gott! Vielmehr, setzen wir den Fall, dass vor uns zwei streitende Parteien ständen, von welchen die eine ein frommer, gottesfürchtiger, glaubwürdiger Muslim, die andere hingegen ein Christ wäre, der drei Personen in der Gottheit anerkennt, von dem es bekannt ist, dass er der Gottheit und den Menschen Lügen andichtet, und der dabei noch in seinem Privatcharakter ein leichtfertiger frivoler Mensch ist; der Muslim nun forderte von dem Christen die Bezahlung einer Schuldsumme, gleichviel ob dieselbe gross oder klein ist, deren Berechtigung der Christ in Abrede stellt; oder umgekehrt, der Christ wäre der Kläger und der Muslim der Angeklagte, welcher gegen die Forderung des christlichen Klägers protestirt. Ginge es nun nach der persönlichen Einsicht des Richters, welche im Gegensatz zur Gewissheit steht, so müsste der Muslim gegen den Christen Recht behalten. Aber es ist kein Streit darüber, dass wir nicht unserer Ansicht zu folgen haben, sondern unsere Entscheidung nach den durch Gott festgesetzten Rechtsbeweisen treffen müssen, wonach der

— freilich Traditionen von vielfach bezweifelnder Glaubwürdigkeit — dafür angeführt, dass man in Ermangelung überlieferter Decisionen das Ra'j als unbestrittenes Auskunftsmittel gelten liess. Alle „Genossen“ die vor die juristische Praxis gestellt waren, sollen es so gehalten haben, und die ersten Chalifen billigten ihr Vorgehen; und doch wird Niemand ihre Rechtgläubigkeit in Zweifel ziehen oder sie der Einführung von Neuerungen verdächtigen, welche Gott verboten hätte. So wird bereits von Abū Bekr erzählt, dass er, wenn zwei streitende Parteien sein richterliches Urtheil anriefen, vorerst das Gottesbuch einsah; fand er darin eine Entscheidung für den obschwebenden Fall, so fällte er das durch Gott offenbarte Urtheil; fand er keine, so suchte er dieselbe in der Sunna des Propheten; fand er auch dort keine bestimmte Entscheidung, so fragte er die Genossen, ob ihnen eine Entscheidung des Propheten bekannt sei, die auf den vorhandenen Fall Anwendung zulasse. Schlug auch dieser Versuch fehl, so hielt er Rath mit den Oberhäuptern der Gemeinde und traf die Entscheidung nach der Ansicht, in welcher sie sich allesammt einigten. Ebenso soll es auch 'Omar gehalten haben. Desgleichen wird von Ibn Mas'ūd¹⁾ überliefert, dass in Fällen wo weder aus dem Buch, noch aus der Sunna, noch aus den Reden und Handlungen der Frommen Entscheidungen zu holen sind, der Richter seine Einsicht in selbstständiger Weise walten lasse „ohne zu sagen: 'so ist meine Ansicht, aber ich fürchte dieselbe zur Geltung zu bringen': denn das Erlaubte ist klar, und das Verbotene ist auch klar, aber zwischen beiden giebt es zweifelhafte Fälle; lass nun dasjenige, woran du zweifelst, von dem bestimmen, woran du keinen Zweifel hegst“²⁾. Aber das Wichtigste und am meisten Verbreitete sind die Instructionen, welche bereits der Prophet und später 'Omar den in die eroberten Provinzen entsendeten Richtern mitgegeben haben sollen; es sind dies die gewichtigsten Argumente der Vertheidiger des Ra'j, welche bestrebt waren, der Gültigkeit desselben in die älteste Zeit des Islām zurückreichende Autorität und eine alte Tradition anzudichten. Mu'ād b. Gabal, der im Auftrage des Propheten nach Jemen ging, eröffnete seinem Sender, auf die Frage, nach welchen Grundsätzen er in seinem Wirkungskreise das Recht handhaben werde, dass er nach seinem Ra'j entscheiden werde in Fällen, für welche er in der Schrift und in der Tradition keine Entscheidung vorfinde. Der Prophet billigte

Kläger seine Forderung durch Beibringung von glaubwürdigen Zeugen, der Angeklagte seine Leugnung durch den Schwur zu erhärten habe. Die „Vermuthung“ aber müssen wir ganz und gar von uns werfen“. Ibtāl Bl. 18b.

1) Ibn Ḥazm erkennt, gegen seine Gewohnheit, die Glaubwürdigkeit dieser Tradition an, deutet aber die Worte **فليجتهد**, **أيه** dahin, dass man mit

Fleiss und Emsigkeit nach authentischen Traditionen weiter forschen müsse, wenn sie nicht nach der ersten Umschau auf der Hand liegen.

2) Ibtāl Bl. 5b.

dieses Vorhaben mit den Worten: Gott sei Dank dafür, dass er dem Abgesandten des Propheten Gottes zu jener Einsicht verhilft, an welcher der Prophet Gottes Wohlgefallen findet¹⁾. Und 'Omar soll dem als Richter bestellten Šurejh folgende Instruction mitgegeben haben: „Wenn du etwas im Buche Allāh's findest, so frage weiter niemand; wenn dir etwas aus dem Buche Allāh's nicht klar wird, so folge der Sunna; findest du es aber auch in der Sunna nicht, so folge selbstständig deiner eigenen Ansicht“²⁾. Es wären noch andere, allem Anscheine nach apokryphe Richterinstructionen zu erwähnen, welche an den Namen 'Omar's geknüpft sind, namentlich eine, in welcher dem Abū Mūsā al-Ās'arī die Handhabung des Kijās empfohlen wird, freilich in dem Sinne, wie die Zulassung desselben in den zwischen dem starren Traditionalismus und der speculativen Richtung vermittelnden Schulen formuliert wird. Dort heisst es: „Deinen Verstand, deinen Verstand (nimm zusammen) bei Dingen, die in deinem Innern schwankend sind, wenn du im Buche Gottes und in der Tradition seines Propheten nichts darüber findest. Nimm Kenntniss von den Analogien und Aehnlichkeiten, und vergleiche die Dinge in deinem Geiste; dann halte dich an das, was Gotte und seinem Propheten am liebsten und was am wahrscheinlichsten ist“³⁾. In diesen aus einer längeren Richterinstruction ausgehobenen Worten finden wir die Terminologie des Kijās, wie sie erst in späterer Zeit gäng und gäbe wurde. Wären jene Erzählungen, in welchen den Richtern die Anwendung des Ra'j empfohlen wird, authentisch, so würde die Opposition der conservativen Traditionarier gegen das Ra'j, der Autorität Muḥammed's und 'Omar's gegenüber, unbegreiflich sein. Aber eben die Bestreitung ihrer Authenticität und der Nachweis davon, dass das Isnād der

1) Vgl. die Stellen bei Sachau l. c. p. 6. Al-Māwerdi *Constitutiones politicae* ed. Enger p. III, 1 ist رسول الله, in رسول رسول الله, zu corrigiren. Ibṭāl Bl. 6a scheint die älteste Version dieser Erzählung erhalten zu haben. Dort sagt Mu'ād ولا آلو اجتهد رأيي; die beiden letzten Worte fehlen in den übrigen Versionen des Berichtes.

2) Kitāb al-aḡānī XVI p. ۳۲: وبعث به قاضيا ثم قال ما وجدته في كتاب الله فلا تسئل عنه احدا وما لم تستبين في كتاب الله فالزم السنة وان لم يكن في السنة فاجتهد رأيك.

3) Al-ʿIkd I p. ۳۳: الفهم الفهم عند ما يتلجلج في صدرك ما لم يبلغك به كتاب الله ولا سنة نبيه صلعم اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عندك ثم اعمد الى احبها عند الله ورسوله واشبهها بالحق

betreffenden Berichte den Gesetzen der Traditionskunde nicht entspricht, ist die hauptsächliche Waffe, mit welcher die Beweiskraft derselben von den Gegnern bekämpft wird. Und in der That muss sich auch eine kritische Betrachtung dieser Instructionen für die Unächtheit derselben entscheiden. Sie enthalten Begriffe und Termini für dieselben, welche in dieser scharfen Ausprägung erst einer späteren Zeit angehören. Bei Al-Belâdorî (p. 44—45), wo die dem Mu'âd b. Ġabal mitgegebenen Instructionen ausführlich mitgetheilt werden, findet sich die oben angegebene nicht erwähnt. Bei der mangelhaften Beglaubigung dieser Argumente der Ra'j-Freunde konnten dann die Gegner auch weiter das Bewusstsein von der unvortheilhaften Bedeutung pflegen, welche sie dem Worte Ra'j als theologischem terminus beileigten. Al-ra'j, welches (an sich, ohne ein die gute Bedeutung aufhebendes Adjectiv) in dem gewöhnlichen arabischen Sprachgebrauch ein Wort von vortheilhafter Bedeutung ist¹⁾ und als gute, besonnene, richtige, vernünftige Ansicht dem **هَوَى** = unüberlegtem Entschluss, Eingebung der irrenden Leidenschaft, entgegengesetzt wird²⁾, ist für das Gefühl des conservativen Traditionariers ein Wort mit entschieden übler Nebenbedeutung³⁾ und im theologischen Sprachgebrauch jenem **هَوَى** beinahe gleichbedeutend geworden⁴⁾. Soviel

1) z. B. Agânî X p. 1.9, 18 in einem Lobgedichte des Abû 'Alî al-'Abli auf die omajjadischen Chalifen:

يقطعون النهار بالرأى والحز م ويحيون ليلهم بالسجود

2) Z. B. ein Sprichwort إذا نصّر الرأى بطل الهوى Al-Mejdânî (ed. Bûlâk) I p. 61.

3) **الرأى** = ketzerische Ansicht, Al-Buchârî, Kitâb al-adab nr. 79
نزلت آية المتعة في كتاب الله ففعلناها مع رسول الله صلعم ولم ينزل قرآن يحرمه ولم ينه عنه حتى مات قال رجل برأيه ما شاء.

4) Vgl. Al-Ġazzâlî, Ihjâ I p. 274, wo er zur Erklärung des bekannten Traditionssatzes من ثمر القرآن برأيه ثلثين موقعا من النار die Ansicht ausspricht, dass das Wort **الرأى**, lexicalisch betrachtet, sowohl in günstigem als auch in ungünstigem Sinne verstanden werden könne, dass aber der theologische Sprachgebrauch der Wendung in malam partem den Vorzug gebe:

wird aber auch von den extremen Vertretern der traditionellen Richtung zugegeben, dass das Ra'j schon in der ersten Generation der muhammedanischen Geschichte, in der patriarchalischen Periode der „Genossen“ angewendet wurde, freilich mit der Klausel, dass „Jeder der es anwendete sich gegen das Zugeständniss der Beweiskraft desselben energisch verwahrte und eine solche Zumuthung seinerseits zurückwies“¹⁾. In dieser ersten Periode der muhammedanischen Geschichte war die Entscheidung nach Massgabe der individuellen Einsicht noch ganz unbestimmt, ohne positive Direction, ohne eigentliche Richtung und Methode aufgetreten; in dem nachfolgenden Zeitalter erst gewann das Ra'j eine bestimmte Gestaltung und beginnt, sich in einer festen Richtung zu bewegen. Das Ra'j nimmt nun die logische Form der Analogie, Kijās, an. Sagte man früher: Dort, wo kein geschriebenes oder überliefertes positives Gesetz vorfindlich ist, mag der vor ein im Gesetz nicht vorgesehenes Verhältniss gestellte Richter seine eigene Einsicht anrufen, so sagte man von nun ab: Dieses Walten der eigenen Ansicht hat sich im Rahmen der Analogie zu bewegen, welche der freien Willkür der subjectiven Einsicht die Richtung vorzeichnet, in welcher sie zur Geltung kommen darf. In Hinsicht auf die Definition und Anwendungsart des Kijās haben sich — nach Ibn Hazm's Darstellung — zwei Methoden neben einander herangebildet. Darin stimmen beide überein, dass Fälle, die aus dem geschriebenen und überlieferten Gesetz nicht entschieden werden können, durch Vergleichung mit einer in jenen anerkannten Quellen vorkommenden Entscheidung beurtheilt werden müssen. Nur in Betreff des auf speculativem Wege zu ergründenden tertium comparationis gehen die beiden Methoden auseinander. Während die eine nach einer materiellen Aehnlichkeit der mit einander in Beziehung gesetzten Rechtsfälle, des geschriebenen und des neuerdings aufgetauchten, zu suchen vorschreibt, fordert die andere Methode dazu auf, die Ursache, die ratio (علّة) des zur Vergleichung heran-

gezogenen überlieferten Gesetzes zu ergründen, den Geist des Gesetzes zu erforschen und zuzusehen, ob das frei herausgefundene Causalitätsverhältniss, in welchem das Gesetz zu einem ungeschriebenen Principe steht, den neuerlich aufgetauchten Fall mit einschliesst oder nicht. Wir werden hievon in einem späteren Kapitel concrete Beispiele sehen, welche uns diese Methode in ihrer

ويكون المراد بالرأى الرأى الفاسد الموافق للهوى دون الاجتهاد الصحيح والرأى يتناول الصحيح والفاسد والموافق للهوى قد يُخصّص باسم الرأى. Vgl. noch Anmerkung 1).

1) Ibṭāl Bl. 2b, 3a. 7

— freilich Traditionen von vielfach bezweifelter Glaubwürdigkeit — dafür angeführt, dass man in Ermangelung überlieferter Decisionen das Ra'j als unbestrittenes Auskunftsmittel gelten liess. Alle „Genossen“ die vor die juristische Praxis gestellt waren, sollen es so gehalten haben, und die ersten Chalifen billigten ihr Vorgehen; und doch wird Niemand ihre Rechtgläubigkeit in Zweifel ziehen oder sie der Einführung von Neuerungen verdächtigen, welche Gott verboten hätte. So wird bereits von Abû Bekr erzählt, dass er, wenn zwei streitende Parteien sein richterliches Urtheil anriefen, vorerst das Gottesbuch einsah; fand er darin eine Entscheidung für den obschwebenden Fall, so fällte er das durch Gott offenbarte Urtheil: fand er keine, so suchte er dieselbe in der Sunna des Propheten; fand er auch dort keine bestimmte Entscheidung, so fragte er die Genossen, ob ihnen eine Entscheidung des Propheten bekannt sei, die auf den vorhandenen Fall Anwendung zulasse. Schlug auch dieser Versuch fehl, so hielt er Rath mit den Oberhäuptern der Gemeinde und traf die Entscheidung nach der Ansicht, in welcher sie sich allesamt einigten. Ebenso soll es auch 'Omar gehalten haben. Desgleichen wird von Ibn Mas'ûd ¹⁾ überliefert, dass in Fällen wo weder aus dem Buch, noch aus der Sunna, noch aus den Reden und Handlungen der Frommen Entscheidungen zu holen sind, der Richter seine Einsicht in selbstständiger Weise walten lasse „ohne zu sagen: 'so ist meine Ansicht, aber ich fürchte dieselbe zur Geltung zu bringen': denn das Erlaubte ist klar, und das Verbotene ist auch klar, aber zwischen beiden giebt es zweifelhafte Fälle; lass nun dasjenige, woran du zweifelst, von dem bestimmen, woran du keinen Zweifel hegst“ ²⁾. Aber das Wichtigste und am meisten Verbreitete sind die Instructionen, welche bereits der Prophet und später 'Omar den in die eroberten Provinzen entsendeten Richtern mitzugeben haben sollen; es sind dies die gewichtigsten Argumente der Vertheidiger des Ra'j, welche bestrebt waren, der Gültigkeit desselben in die älteste Zeit des Islâm zurückreichende Autorität und eine alte Tradition anzudichten. Mu'âd b. Gabal, der im Auftrage des Propheten nach Jemen ging, eröffnete seinem Sender, auf die Frage, nach welchen Grundsätzen er in seinem Wirkungskreise das Recht handhaben werde, dass er nach seinem Ra'j entscheiden werde in Fällen, für welche er in der Schrift und in der Tradition keine Entscheidung vorfinde. Der Prophet billigte

Kläger seine Forderung durch Beibringung von glaubwürdigen Zeugen, der Angeklagte seine Leugnung durch den Schwur zu erhärten habe. Die „Vermuthung“ aber müssen wir ganz und gar von uns werfen“. Ib'âi Bl. 18b.

1) Ibn Hâzim erkennt, gegen seine Gewohnheit, die Glaubwürdigkeit dieser Tradition an, deutet aber die Worte **فليجتهد رأيه** dahin, dass man mit

Fleiss und Emsigkeit nach authentischen Traditionen weiter forschen müsse, wenn sie nicht nach der ersten Umschau auf der Hand liegen.

2) Ib'âi Bl. 5b.

dieses Vorhaben mit den Worten: Gott sei Dank dafür, dass er dem Abgesandten des Propheten Gottes zu jener Einsicht verhilft, an welcher der Prophet Gottes Wohlgefallen findet“¹⁾. Und ‘Omar soll dem als Richter bestellten Šurejĥ folgende Instruction mitgegeben haben: „Wenn du etwas im Buche Allāh’s findest, so frage weiter niemand; wenn dir etwas aus dem Buche Allāh’s nicht klar wird, so folge der Sunna; findest du es aber auch in der Sunna nicht, so folge selbstständig deiner eigenen Ansicht“²⁾. Es wären noch andere, allem Anscheine nach apokryphe Richterinstructionen zu erwähnen, welche an den Namen ‘Omar’s geknüpft sind, namentlich eine, in welcher dem Abū Mūsā al-Aš‘arī die Handhabung des Kijās empfohlen wird, freilich in dem Sinne, wie die Zulassung desselben in den zwischen dem starren Traditionalismus und der speculativen Richtung vermittelnden Schulen formulirt wird. Dort heisst es: „Deinen Verstand, deinen Verstand (nimm zusammen) bei Dingen, die in deinem Innern schwankend sind, wenn du im Buche Gottes und in der Tradition seines Propheten nichts darüber findest. Nimm Kenntniss von den Analogien und Aehnlichkeiten, und vergleiche die Dinge in deinem Geiste; dann halte dich an das, was Gotte und seinem Propheten am liebsten und was am wahrscheinlichsten ist“³⁾. In diesen aus einer längeren Richterinstruction ausgehobenen Worten finden wir die Terminologie des Kijās, wie sie erst in späterer Zeit gäng und gäbe wurde. Wären jene Erzählungen, in welchen den Richtern die Anwendung des Ra‘j empfohlen wird, authentisch, so würde die Opposition der conservativen Traditionarier gegen das Ra‘j, der Autorität Muḥammed’s und ‘Omar’s gegenüber, unbegreiflich sein. Aber eben die Bestreitung ihrer Authenticität und der Nachweis davon, dass das Isnād der

1) Vgl. die Stellen bei Sachau l. c. p. 6. Al-Māwerdī Constitutiones politicae ed. Enger p. III, 1 ist رسول الله, in رسول رسول الله, zu corrigiren. Ibṭāl Bl. 6 a scheint die älteste Version dieser Erzählung erhalten zu haben. Dort sagt Mu‘ād ألو رأيي ولا اجتهد رأيي; die beiden letzten Worte fehlen in den übrigen Versionen des Berichtes.

2) Kitāb al-aġānī XVI p. ٣٢: وبعث به قاضيا ثم قال ما وجدت في كتاب الله فلا تستل عنه احدا وما لم تستمين في كتاب الله فالزم السنة وان لم يكن في السنة فاجتهد رأيك.

3) Al-Ikd I p. ٣٣: الفهم الفهم عند ما يتلجلج في صدرك ما لم يبلغك به كتاب الله ولا سنة نبيه صلعم اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عندك ثم اعمد الى احبها عند الله ورسوله واشبهها بالحق

betreffenden Berichte den Gesetzen der Traditionskunde nicht entspricht, ist die hauptsächlichste Waffe, mit welcher die Beweiskraft derselben von den Gegnern bekämpft wird. Und in der That muss sich auch eine kritische Betrachtung dieser Instructionen für die Unächtheit derselben entscheiden. Sie enthalten Begriffe und Termini für dieselben, welche in dieser scharfen Ausprägung erst einer späteren Zeit angehören. Bei Al-Belâdorî (p. ٩٩—١٠٠), wo die dem Mu'ad b. Ġabal mitgegebenen Instructionen ausführlich mitgeteilt werden, findet sich die oben angegebene nicht erwähnt. Bei der mangelhaften Beglaubigung dieser Argumente der Ra'j-Freunde konnten dann die Gegner auch weiter das Bewusstsein von der unvortheilhaften Bedeutung pflegen, welche sie dem Worte Ra'j als theologischem terminus beileigten. Al-ra'j, welches (an sich, ohne ein die gute Bedeutung aufhebendes Adjectiv) in dem gewöhnlichen arabischen Sprachgebrauch ein Wort von vorteilhafter Bedeutung ist¹⁾ und als gute, besonnene, richtige, vernünftige Ansicht dem هَوَى = unüberlegtem Entschluss, Eingebung der irrenden Leidenschaft, entgegengesetzt wird²⁾, ist für das Gefühl des conservativen Traditionariers ein Wort mit entschieden übler Nebenbedeutung³⁾ und im theologischen Sprachgebrauch jenem هَوَى beinahe gleichbedeutend geworden⁴⁾. Soviel

1) z. B. Agâni X p. ١٩, 18 in einem Lobgedichte des Abû 'Alî al-'Abî auf die omajjâdischen Chalifen:

يقطعون النهار بالرأى والحز م ويحيون ليلهم بالسجود

2) Z. B. ein Sprichwort إذا نُصِرَ الرَّأْيُ بَطَلَ الْهَوَى Al-Mejdâni (ed. Bûlâk) I p. ٥١.

3) الرَّأْي = ketzerische Ansicht, Al-Buchârî, Kitâb al-adab nr. 79 وَفِينَا رَجُلٌ لَهُ رَأْيٌ; willkürliche Ansicht. Tafsir nr. 15 zu II v. 192 نَزَلَتْ آيَةُ الْمُنْتَعَةِ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَعْمَلْنَاهَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّيْهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْزِلُ قُرْآنٌ يَكْرَهُهُ وَلَمْ يَنْهَ عَنْهُ حَتَّى مَاتَ قَالَ رَجُلٌ بِرَأْيِهِ مَا شَاءَ.

4) Vgl. Al-Ġazzâlî, Ihjâ I p. ٢٧١, wo er zur Erklärung des bekannten Traditionssatzes من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار die Ansicht ausspricht, dass das Wort الرَّأْي, lexicalisch betrachtet, sowohl in günstigem als auch in ungünstigem Sinne verstanden werden könne, dass aber der theologische Sprachgebrauch der Wendung in malam partem den Vorzug gebe:

wird aber auch von den extremen Vertretern der traditionellen Richtung zugegeben, dass das Ra'j schon in der ersten Generation der mubammedanischen Geschichte, in der patriarchalischen Periode der „Genossen“ angewendet wurde, freilich mit der Klausel, dass „Jeder der es anwendete sich gegen das Zugeständniss der Beweiskraft desselben energisch verwahrte und eine solche Zumuthung seinerseits zurückwies“¹⁾. In dieser ersten Periode der muhammedanischen Geschichte war die Entscheidung nach Massgabe der individuellen Einsicht noch ganz unbestimmt, ohne positive Direction, ohne eigentliche Richtung und Methode aufgetreten; in dem nachfolgenden Zeitalter erst gewann das Ra'j eine bestimmte Gestaltung und beginnt, sich in einer festen Richtung zu bewegen. Das Ra'j nimmt nun die logische Form der Analogie, Kijās, an. Sagte man früher: Dort, wo kein geschriebenes oder überliefertes positives Gesetz vorfindlich ist, mag der vor ein im Gesetz nicht vorgesehenes Verhältniss gestellte Richter seine eigene Einsicht anrufen, so sagte man von nun ab: Dieses Walten der eigenen Ansicht hat sich im Rahmen der Analogie zu bewegen, welche der freien Willkür der subjectiven Einsicht die Richtung vorzeichnet, in welcher sie zur Geltung kommen darf. In Hinsicht auf die Definition und Anwendungsart des Kijās haben sich — nach Ibn Hazm's Darstellung — zwei Methoden neben einander herangebildet. Darin stimmen beide überein, dass Fälle, die aus dem geschriebenen und überlieferten Gesetz nicht entschieden werden können, durch Vergleichung mit einer in jenen anerkannten Quellen vorkommenden Entscheidung beurtheilt werden müssen. Nur in Betreff des auf speculativem Wege zu ergründenden tertium comparationis gehen die beiden Methoden auseinander. Während die eine nach einer materiellen Aehnlichkeit der mit einander in Beziehung gesetzten Rechtsfälle, des geschriebenen und des neuerdings aufgetauchten, zu suchen vorschreibt, fordert die andere Methode dazu auf, die Ursache, die ratio (علّة) des zur Vergleichung herangezogenen überlieferten Gesetzes zu ergründen, den Geist des Gesetzes zu erforschen und zuzusehen, ob das frei herausgefundene Causalitätsverhältniss, in welchem das Gesetz zu einem ungeschriebenen Principe steht, den neuerlich aufgetauchten Fall mit einschliesst oder nicht. Wir werden hievon in einem späteren Kapitel concrete Beispiele sehen, welche uns diese Methode in ihrer

ويكون المراد بالرأى الرأى الفاسد الموافق للهوى دون الاجتهاد الصحيح والرأى يتناول الصحيح والفاسد والموافق للهوى قد يخصص باسم الرأى. Vgl. noch Anmerkung 1).

1) Ibṭāl Bl. 2b, 3a. 7

praktischen Anwendung zeigen werden. Hier sei nur noch soviel vorausgeschickt, dass die Frage, ob nach den Gründen eines göttlichen Gesetzes geforscht werden dürfe, die spätere Theologie sehr lebhaft beschäftigte, und dass sie auch in den analogiefreundlichen Schulen nicht immer bejahend beantwortet wurde¹⁾.

War nun durch die Einführung des Kijās dem frei waltenden Raʿj eine formelle Schranke gesetzt, so wurde dieselbe wieder durch das Istihāsān zu Gunsten des ungezügelter Raʿj durchbrochen. Das Wort Istihāsān sagt uns, um was es sich bei dessen Anerkennung handelt: „das für besser Erachten“; es ist, wie Abū Bekr al-Sarachsī definiert: „das Verlassen des Kijās und die Berücksichtigung dessen, was für die Menschen bequemer ist“²⁾.

Bei dem Mangel an unparteiischen Quellen für die Geschichte der ältesten Entwicklung des muhammedanischen Rechtes, bei der tendentiösen Färbung der — zum grossen Theile ad hoc erdichteten — Daten, auf welchen eine solche aufbaut werden könnte, ist es schwer, die chronologische Stelle genau zu bestimmen, welche die Einführung der oben gekennzeichneten Rechtsquellen des Islām im Laufe jener Entwicklungsgeschichte einnimmt; es kann kaum bestimmt werden, wie weit der Gebrauch jener Decisionsquellen zur Zeit Abū Ḥanīfa's gediehen war, und worin die neuen Momente bestanden, welche er zu der Praecisirung der Rechte des Raʿj und Kijās in der muhammedanischen Gesetzeswissenschaft hinzufügte. Ja sogar auch darüber herrscht Ungewissheit, welchen Gebrauch Abū Ḥanīfa von den speculativen Elementen der Rechtsdeduction machte, welchen Grad von Berechtigung er ihnen neben den traditionellen Rechtsquellen zugestand? Die Gegner seines Rechtssystems wollen behaupten, dass er der Tradition überhaupt keine grosse Wichtigkeit beilegte, sondern in erster Reihe die Thätig-

1) Al-talwih ila kaśf ḥaḳā'ik al-tanḳih von Sa'd al-din al-Taftazānī (Hdschr. der Kais. Hofbibliothek in Wien A. F. 167 [251] Bl. 181a)

الاصل في النصوص عدم التعليل، اختلفوا في ذلك على أربعة مذاهب
ف قيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل، وقيل الاصل
التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن
البعض، وقيل ان الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه
من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رحمه الله، وقد اشتهر
فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل
والمختار ان الاصل في النصوص التعليل،

2) bei Pertsch, Die arabischen Handschriften der herzogl. Bibliothek zu Gotha II p. 253 ad nr. 997.

keit der freien Speculation in der Rechtsdeduction betonte; sie geben die geringe Anzahl von Traditionssätzen genau an, welche er im Aufbau seines Rechtssystems zur Verwendung brachte. Zu seiner Zeit waren noch vier „Genossen“ am Leben, und er bestrebte sich nicht, von diesen Autoritäten Traditionen zu hören¹⁾. Seine Vertheidiger weisen diese Anklage zurück und wollen bestimmt wissen, dass er das Ra'j nur dann eintreten liess, wenn die geschriebenen und überlieferten Quellen versagten. Es werden sogar Aussprüche von Abû Hanîfa angeführt, in welchen er sich über die gerade ihm zugeschriebene Richtung verwerfend äussert: „In der Moschee zu uriniren ist nicht so verwerflich, wie manches ihrer Kijâse“. Und zu seinem Sohne soll der Imâm einmal gesagt haben: „Wer die Anwendung des Kijâs in der Gerichtsversammlung nicht unterlässt, ist kein Rechtskundiger²⁾. Um zwischen diesen Parteien zu entscheiden, müsste ein tieferer Einblick in die Schulräume des Abû Hanîfa gegönnt sein, als er bei dem Zustande der Quellen möglich ist. Was wir wissen können ist zweierlei. Erstens: dass bereits vor Abû Hanîfa die speculative Rechtsgelehrsamkeit, welche dem traditionellen Quellenmaterial keine vorwiegende Wichtigkeit zuerkannte, zur Blüthe gelangt war. Der unmittelbare Vorläufer Abû Hanîfa's in 'Irâk scheint Hammâd ibn Abî Suleymân zu sein (st. 119 oder 120), der als der grösste Rechtsgelehrte in 'Irâk galt, und von dem erzählt wird, dass er der erste war, der einen „Kreis um sich sammelte zur Beschäftigung mit der Wissenschaft“. Unter seinen Schülern wird auch Abû Hanîfa genannt³⁾. Dieser Hammâd nun war sehr schwach in der Kenntniss der Tradition, war aber — wie berichtet wird — „afkâh“ d. h. in der Rechtsgelehrsamkeit der bedeutendste seiner Zeitgenossen⁴⁾. Zweitens: dass Abû Hanîfa den ersten Versuch machte, nach diesen Vorarbeiten das muhammedanische Recht auf Grundlage des Kijâs zu codificiren; dies war bis zu seiner Zeit nicht geschehen. So wie nun eine systematische Darstellung des auf dem Grunde der Analogie auferbauten muhammedanischen Rechtes gegeben war, so war auch erst jetzt eine systematische Opposition gegen das Princip des Kijâs und dessen Anwendung in dem positiven Rechte möglich. Ibn 'Ujeina soll gesagt haben: „Von zwei Dingen hätte ich nie vermuthet, dass sie sich über die Brücke von Kûfa hinaus verbreiten könnten: von der Art Hamza's den Koran zu lesen und von

1) Tahdîb p. 498.

2) Ibṭâl Bl. 15b.

3) Abu-l-Mahâsin Annales ed. Juynboll I p. 319.

4) Tabakât al-huffâz IV nr. 12. Auch von einem anderen Lehrer des Abû Hanîfa, dem 'Aṭa b. Abî Muslim (st. 135), der die Rechtsgelehrsamkeit in Chorâsân vertrat, Abulmah. ib. 349 (فقيه أهل خراسان) wird gesagt: كان ردى الحفظ كتير الوهم Tabakât huff. ib. nr. 37.

der Gesetzeswissenschaft des Abû Ḥanîfa; und siehe da, beide haben die Runde um die Welt gemacht¹⁾.

Und in der That, es war eine sehr geringgeschätzte Aufnahme, welche die wissenschaftliche That des Abû Ḥanîfa bei den conservativen Zeitgenossen fand. Sehr charakteristisch für die Gesinnung der Zeitgenossen ist folgender Bericht über die Art der Verbreitung der Lehren des Imâm der Analogisten. Als er nämlich den einen seiner beiden Apostel, Zufar, von Kûfa nach dem benachbarten Basra entsandte, um dort für die neue Richtung in der Gesetzeswissenschaft Propaganda zu machen, da trat ihm überall heller Widerspruch entgegen, und sobald er die neue Lehre im Namen Abû Ḥanîfa's vortrug, wendete man sich von ihm ab. Als er darüber dem Lehrer Bericht erstattete, soll diesser folgende Aeusserung gethan haben: „Du bist in der Art und Weise, wie man Propaganda machen muss, sehr wenig bewandert. Kehre nur ruhig nach Basra zurück, trage den Leuten die Lehrmeinungen ihrer Imâme vor und lege gleichzeitig die Schwächen derselben dar. Hernach sage ihnen, dass es noch eine andere Lehrmeinung giebt, welche so und so lautet und sich auf diese und jene Argumente stützt. Hat nun dies Neue in ihren Seelen Wurzel gefasst, dann erst theile ihnen mit: es ist die Lehre Abû Ḥanîfa's. Nun werden sie sich schämen, dieselbe zurückzuweisen“²⁾. Selbst ein Dichter, Zeitgenosse des Abû Ḥanîfa und Einwohner von Kûfa, wie der Imâm auch, bemächtigte sich des neuen Systems zum Zwecke epigrammatischen Spottes; es war der Dichter Musâwir³⁾. Es ist dies ein Symptom der öffentlichen Meinung; denn nicht sobald hat sich die dichterische Muse um die Spitzfindigkeiten der Juristerei gekümmert⁴⁾. In späterer Zeit hat man dann noch apokryphe Erzählungen erdichtet, um die Opposition der gelehrten und frommen Zeitgenossen gegen Abû Ḥanîfa darzustellen. Die bemerkenswertheste unter ihnen ist wohl folgende, welche wir bei Al-Damîrî⁵⁾ nach einer älteren Quelle⁶⁾ in breiter Umständlichkeit aufbewahrt finden. Ibn Subrama — der selber dem Fikḥ anhing,

1) Abu-l-Maḥâsin I p. ٢٥.

2) Maḥâṣin VIII p. ١١٧.

3) Kitâb al-aġânî XVI p. ١٩٩. Vgl. auch meine Beiträge zur Literaturgesch. der Šî'a p. 65.

4) Wir finden auch poetische Lobpreisungen des Abû Ḥanîfa, Fihrist p. ٢٢, ferner des Mâlik ibn Anas bei Al-Ḥuṣṣi I p. ٩٩, Al-Gâḥiz Bl. 181a von dem Dichter 'Abdallâh b. Sâlim gen. Ibn Al-Chajjâṭ; der sieben Fuḳahâ von Medîna in einem Liebesgedicht Aġânî VIII p. ٩٣.

5) Ḥajât al-ḥejwân II p. ١٢٤ s. v. طبرى.

6) Auch Ibn Ḥazm kennt diese Erzählung, Ibtâl Bl. 15b.

ohne sich viel mit den Traditionen abzugeben¹⁾ — erzählt: Ich und Abû Ḥanîfa besuchten einmal den Ġaʿfar b. Muḥammad al-Šādiḳ; ich stellte meinen Begleiter als Gesetzesgelehrten aus Trāḳ vor. Da sprach Ġaʿfar: Vielleicht ist es jener, der in der Religion

nach seinem eignen Raʿj Analogien aufstellt (يقبس الدين برأيه); ist's vielleicht Al-No'mān b. Tābit? Ich selbst — fügt der Erzähler hinzu — erfuhr seinen Namen erst durch diese Frage. „Ja wohl, — entgegnete Abû Ḥanîfa —, der bin ich, Gott möge mir Gelingen verleihen!“ Da sprach Ġaʿfar: „Fürchte Gott und wende in der Religion keine Analogie an nach deiner willkürlichen Meinung; denn Iblis war es, der zuerst einen Analogieschluss aufstellte!“ Nun folgen Bemerkungen, aus welchen die Unzulänglichkeit der Speculation in religionsgesetzlichen Dingen hervorgehen soll. „Sage mir einmal, was ist ein schwereres Verbrechen vor Allāh: Mord oder Ehebruch?“ „Ohne Zweifel ist Morden ein grösseres Verbrechen“ entgegnete Abû Ḥanîfa. „Und dennoch wird der Mord auf Grund der Aussage zweier Zeugen abgeurtheilt, während Ehebruch erst durch die Aussage von vier Zeugen als erwiesen betrachtet wird. Wie besteht hier deine Analogie?“ „Und was ist verdienstlicher vor Allāh: Fasten oder Beten?“ „Entschieden ist das Gebet verdienstlicher“ antwortet Abû Ḥanîfa. „Und dennoch muss die Menstruierende das Fasten unterbrechen, während ihr Gebet in diesem Zustande nicht untersagt ist²⁾. Fürchte Gott, o Diener Gottes! und stelle nicht willkürliche Analogieschlüsse in der Religion auf; denn sowohl wir als auch unsere Gegner können morgen vor den Richterstuhl Gottes gestellt werden. Wir werden dann sagen: ‚Allāh hat gesagt, der Prophet Allāh's hat gesagt‘; du aber und deine Genossen werden sagen: ‚So haben wir gehört; so haben wir vermuthet‘. Allāh aber wird mit uns und mit euch nach seinem Willen verfahren“.

Auch müssige Spitzfindigkeiten hat man zuweilen dem Gründer der „speculativen“ Schule angedichtet. So wird erzählt, dass als der Traditionarier Ḳatāda, der namentlich in biblischen Legenden sehr bewandert war, nach Kūfa kam, sich ein grosser Kreis von Menschen um ihn sammelte, um den vielgerühmten Bašrier kennen zu lernen. Auf sein Anerbieten, über jede beliebige Frage ex abrupto Aufschluss zu geben, drängte sich der damals noch jugendliche Abû Ḥanîfa mit der Frage heran: „Welchen Geschlechtes war wohl die Ameise Salomo's (Sûre XXVII)?“ Der gelehrte Ḳatāda war hierdurch in Verlegenheit gesetzt und erklärte, diese Frage nicht beantworten zu können. Da gab der jugendliche Frager selbst

5) Abu-l-Maḥāsin I p. ٣٩.

6) Dieser Einwurf gegen die Analogie findet sich auch bei Al-Buchārī Kitāb al-ṣaum nr. 41.

die Antwort: „Es war eine weibliche Ameise. Heisst es doch v. 18 ‚Kālat (sie sprach) eine Ameise‘. Wäre es ein Männchen gewesen, so hätte bei dem Umstande, dass namla gen. epic. ist, die Masculin-form (kāla) gebraucht werden müssen“¹⁾). Charakteristisch für die Meinung, welche man nicht lange nach ihrem Entstehen von der Schule Abū Ḥanifa's hegte, ist auch folgende Anekdote. Ḥammād b. Salama erzählt: Es war ein Wegelagerer zur Zeit des Heidenthums, der das geraubte Hab und Gut der Pilger mittels eines Krummstabes zu sich heranzuziehen pflegte. Des Raubes angeklagt, pflegte er die Entschuldigung zu gebrauchen: Nicht ich, sondern dieser Krummstab hat sich fremdes Gut angeeignet. Ḥammād sagt: Lebte dieser Mann noch heute, so gehörte er gewiss zu den Genossen Abū Ḥanifa's²⁾. Und von Ḥafṣ b. Gijāt (st. 177) wird folgendes Urtheil überliefert: Abū Ḥanifa ist der bestunterrichtete Mensch über Dinge, die nie gewesen sind, der unwissendste aber über Dinge, die wirklich gewesen sind“ d. h. er ist ein scharfsinniger Casuist, aber kein gelehrter Gesetzkundiger³⁾. In allen diesen Erzählungen⁴⁾ und Urtheilen wird, wie wir sehen, der casuistische, auf Spitzfindigkeiten gerichtete Geist der Rechtsmethode des Abū Ḥanifa und seiner Schule theils feiner theils gröber verspottet. Während die Traditionsschulen ihr Augenmerk auf das Gegebene, Concrete richteten, worüber sie wieder auf Grundlage concret gegebener historischer Rechtsdaten urtheilten, gefielen sich die Anhänger des Ra'j in casuistischen Spitzfindigkeiten, die jedes actuellen Interesses entbehrten. Auch jene Theologen, welche mehr die ethische Seite der Religion pflegten, wendeten sich mit Widerwillen von der juristischen Casuistik ab. Unter vielen Aussprüchen, die zur Characterisirung dieses Gegensatzes angeführt werden könnten, erwähne ich hier nur den Ausspruch eines frommen Theologen von Kūfa, 'Amr b. Kejs al-Malā'i (st. 146): Ein Traditionssatz, durch welchen mein Herz wohlwollend gestimmt wird und durch den ich meinem Gotte näher gebracht werde, ist mir lieber als funfzig Rechtsentscheidungen des Surejh⁵⁾.

Die Formel für Fragen der Rechtscasuistik scheint: „ara'ajta“ (von ^Eأرى als verbum cordis: videturne tibi? quid tibi videtur?

1) Al-Damirî II p. ٢٣٣.

2) Al-Ġāhiz Bl. 121a.

3) ibid. Bl. 62a ^{وَسْئَلُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ فَقْهِ أَبِي حَنِيفَةَ فَقَالَ}
اعلم الناس بما لم يكن واجهلهم بما كان.

4) Dahin ist auch Tausend und eine Nacht, 296—7 N. zu zählen, wo die Auswüchse der hanefitischen Casuistik und Spitzfindigkeit in der Person des Abū Jûsuf zum Gegenstande spasshafter Komik gemacht werden (Bûlak 1279. II p. ١٥٩—٩٠).

5) Abu-l-Mahâsin I p. ٣٩٩.

in dieser Anwendung aber s. v. a.: was meinst du in Betreff eines vorausgesetzten Falles so und so?) gelautes zu haben, und die Traditionarier verpönten demnach diese im Verkehre der Casuisten gewöhnliche Ausdrucksformel. Von Ibn Mas'ūd z. B. überliefern sie folgenden Ausspruch: „Hütet euch vor dem „ara'ajta, ara'ajta“, denn die vor euch waren, sind durch „ara'ajta ara'ajta“ zu Grunde gegangen; vergleicht nicht eine Sache mit einer andern (vermittels der Analogie), damit euer Fuss nicht strauchle, nachdem er fest gestanden; und wenn Jemand von euch um eine Sache gefragt wird, über die er nichts weiss, so sage er: „Ich weiss es nicht“, denn „dies ist das Drittel der Wissenschaft“¹⁾. Und von Al-Sa'bī wird neben anderen höchst geringschätzigen Aeusserungen über Raġ ein Fluch gegen dieses ara'ajta überliefert²⁾, obwohl nachgewiesen werden könnte, dass diese Formel auch aus dem Munde des Propheten selbst³⁾ und seiner frommen Genossen gehört ward⁴⁾. Welchen Widerwillen die Traditionarier reinsten Wassers gegen die blosse Casuistik hegten, von welcher her ihnen die Gefahr des Nachweises drohte, dass gar manche logisch mögliche Rechtsfrage in den traditionellen Quellen nicht behandelt sei und nur auf speculativem Wege entschieden werden könne, ist aus folgender dem Masrūk zugeschriebenen Aeusserung ersichtlich. Wenn diesem nämlich eine Frage vorgelegt wurde, so pflegte er zu dem Fragsteller zu sagen: „Ist dieser Fall auch schon vor-

1) Ibṭāl Bl. 13 b.

2) ibid. Bl. 10 b قَالَ الشَّعْبِيُّ لِعَنِ النَّبِيِّ أَرَأَيْتَ وَقَالَ صَالِحُ بْنُ مُسْلِمٍ سَأَلَتِ الشَّعْبِيَّ عَنْ مَسْئَلَةٍ مِنَ النِّكَاحِ فَقَالَ إِنَّ أَخْبَرَكَ بِرَأْيٍ قَبِلْ عَلَيْهِ.

3) Ġazâ'al-şejd (Buch.) nr. 22 أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَمْسِكَ دِينَسٌ 3) Ġazâ'al-şejd (Buch.) nr. 22 أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَمْسِكَ دِينَسٌ; اِكْتَنَى قَاضِيَتَهُ; hier ist aber keine Anfrage, über welche Aufschluss verlangt wird. Maġāzī nr. 12 legt Miḡdād b. 'Amr al-Kindī dem Propheten eine casuistische Frage vor und beginnt den Vortrag derselben mit أَرَأَيْتَ أَنْ. In der Parallelstelle Dijāt nr. 1 fehlt dieses أَرَأَيْتَ, aus dessen Vorhandensein an der andern Stelle Al-Kaṣṣalānī (X p. 48) gegen andere Erklärer die Ansicht begründet, dass jene Frage eine casuistische, keine actuelle gewesen sei.

4) Kitāb al-wuḡā' nr. 34 (35) أَنَّهُ (يَزِيدُ بْنُ خَالِدٍ) سَأَلَ عَثْمَانَ أَرَأَيْتَ إِذَا جَاءَكَ الرَّجُلُ فَلَمْ يُبَيِّنْ لَكَ الشَّيْءَ.

gekommen?“ Wenn diese Frage verneint wurde, so sagte dann Masrûk zum Fragsteller: „So erlasse mir denn die Antwort auf dieselbe, bis sich ein solcher Fall auch wirklich ereignen wird“¹⁾. Der im nächsten Abschnitt als raʿjfrendlicher und deshalb nicht recht anerkannter Sâfiit zu erwähnende Abû Taur al-Baġdâdî legte einem anderen Rechtsgelehrten die folgende Frage vor: „Jemand nimmt von zwei Leuten je ein Ei und steckt beide Eier in seinen Aermel; nun zerbricht eines der beiden Eier und wird ganz unbrauchbar. Welchem von den beiden Eigenthümern muss nun Schadenersatz geleistet werden?“ Der Befragte nahm dem Abû Taur diese Frage sehr übel und sagte: „Man muss warten, bis überhaupt Anspruch auf Schadenersatz erhoben wird.“ „Du bekennst also — entgegnete Abû Taur — du wissest hierin keinen Bescheid?“ „Ich sage — erwiderte jener — entferne dich; denn wir haben Rechtsbescheide zu ertheilen, nicht aber Neugierige zu unterrichten“²⁾.

Ausser solchen, mehr spöttischen als auf die Principien eingehenden Einwendungen gegen die speculative Richtung begegnen wir auch aus der unmittelbar auf die Feststellung von Abû Ḥanifa's System folgenden Zeit der ersten Beschuldigung desselben, dass es durch die willkürliche Vernachlässigung der positiven Rechtsquellen zu Gunsten der speculativen Neuerung (بدعة) die Grund-

lagen des Gesetzes zerstöre und für Ehebruch und Unzucht gegen Korân und Sunna Rechtstitel biete³⁾.

Die Methode nun, die man in den ältesten Raʿjkreisen befolgte und welche dann Abû Ḥanifa in ein System brachte, die Tendenz, sich mit der Constatirung, Bearbeitung und Verwendung des vorhandenen überlieferten Materials nicht zu begnügen, sondern darüber hinausgehend alle gegebenen und casuistisch erdenklichen Erfordernisse der richterlichen Praxis zu verfolgen, nannte man im Gegensatze zu ʿIlm al-ḥadîṭ mit dem besonderen Namen Fikḥ. Sachau hat das genetische Verständniss dieses Gegensatzes klar gelegt, und ich verweise hier auf seine treffende Auseinandersetzung⁴⁾. Fikḥ ist auch seiner ursprünglichen Bedeutung nach ein Synonym von Raʿj; auch jenes bedeutet: Einsicht, Ver-

1) Al-Saʿrânî I p. ٩٣ وكان مسروق اذا سئل عن مسألة يقول
للسائل هل وقعت فان قال لا قال أعفني حتى تكون.

2) Ibn al-Mulakkîn Bl. 2a.

3) Ibn Kutcyba, Kitâb al-maʿârif p. ٢٤٩

فكم من فرج محصنة عفيف أحل حرامه بأبي حنيفة

4) Zur ältest. Gesch. des muhamm. Rechts p. 15 ff.

ständniss ¹⁾. Bevor aber das Wort *Fikḥ* in der theologischen Terminologie zum Gegensatz von *Ḥadīṭ* specialisirt wurde, ist es noch durch eine allgemeine Bedeutung hindurchgegangen. Diese allgemeine Bedeutung ist aus einer Stelle der Tradition ersichtlich, der ältesten Stelle, glaube ich, die man für die theologische Anwendung des Wortes nachweisen kann: *إذا ولغ الكلب في إناءٍ ليس له وضوء غيره يتوضأ وقال سفيان هذا الفقه بعينه يقول الله تعالى*

فلم تجدوا ماء فتيمموا وهذا ماء. Hier ²⁾ hat *الفقه* den Sinn: die

massgebende, dem Koran gemässe, in der Praxis durchzuführende Auffassung, und zwar eben die, welche sich dem Wortlaute des Korans anschliesst, ohne anderen Rücksichten in der Entscheidung zu folgen; es bedeutet auch demgemäss das richtige Religionsgesetz ³⁾. Erst später wird *Fikḥ* zum Gegensatz von *Ḥadīṭ*, so dass wir in der älteren Literatur- und Gelehrten Geschichte auf Schritt und Tritt der Bemerkung begegnen: N. N. war der grösste *Fakīh* seines Landes, im *Ḥadīṭ* war er klein, und umgekehrt. *Aḥmed b. Sahl* (st. 282) sagt: Wäre ich *Kāḍī*, so würde ich beide einkerkern lassen: den, welcher *Ḥadīṭ* treibt ohne *Fikḥ*, und den, welcher dieses betreibt ohne jenes; während der Ausdruck *أهل الحديث والفقه* die Gesammtheit aller kanonischen Gelehrten bedeutet. Erst nachdem die Kämpfe der beiden Schulen überwunden waren, schwindet wieder dieses antithetische Verhältniss der beiden termini und *Fikḥ* wird zur Rechtsgelehrsamkeit im Allgemeinen ⁴⁾. Wenn man dann die traditionelle Richtung der Rechtsgelehrsamkeit be-

1) *Muslim* (*Ṣiḥīḥ al-munāfiḳīn*) V p. ٣٤٩ *اجتمع عند البيت ثلاثة*

بفر قرشيان وثقفي او ثقفيان وقرشي قليل فقه قلوبهم كثير شحم قصر الخطبة. Bemerkenswerth ist noch folgender Traditionssatz: *بطونهم*

والصلاة مئة من فقه الرجل bei *Ibn al-Sikkī*, *Kitāb al-alfāz* (Leidener Hschr. Warner) nr. 597 p. 414. Zu beachten ist: *Ibn Hišām* ed.

فأمهل حتى تقدم المدينة فاتها دار السنة 6, ١١٤ p. *Wüstenfeld*

وتأخّل باهل الفقه واشراف الناس الخ; hier kann *Ahl fikḥ* als: ein-sichtsvolle Leute, ebenso wie in der Bedeutung: Leute, welche das Religions-gesetz kennen, gefasst werden. Der Context der Stelle setzt allerdings eine Zeit voraus, in welcher das Traditionswesen bereits ziemlich entfaltet war.

2) *Al-Buchārī Wuḍū'* nr. 33.

3) z. B. *Al-Balāḍorī* p. ٣٧٧, 2 *وصيّر على تعليم الناس الفقه والقرآن*.

4) auch Gesetz, sogar Sprachgesetz, —regel. Man kennt den Buchtitel *فقه اللغة* von *Ibn Fāris* und *Al-Ta'alibī*. Vgl. *Ibn Ja'is* ed. *Jahn* p. vi, 3

zeichnen wollte, so musste man sagen: **فقّه الحديث**. Ja man sagt von Jemandem, der sich in der Gesetzeswissenschaft der schroffsten Schattirung der antianalogistischen Richtung anschliesst: **تفقّه على مذهب داود الظاهري**.

III.

In Al-Šāfi'i feiert die Rechtsgeschichte des Islām jenen Imām, dessen denkwürdigstes Werk die Schöpfung eines Correctivs ist, welches sich, angesichts der mit Abū Ḥanifa's System um sich greifenden subjectiven Tendenz des Fikḥ dem traditionellen Standpunkte gegenüber, als dringendes Bedürfniss erwies. Die Muhammedaner betrachten, unbeschadet der Verdienste des Mālik b. Anas ¹⁾ in dieser Richtung, mit Recht den Imām Al-Šāfi'i als Vindex des Traditionalismus, und aus seiner Schule ist auch die letzte kräftige Reaction des Traditionalismus gegen das Ra'j und seine Consequenzen hervorgegangen. „Ich vergleiche das Ra'j des Abū Ḥanifa am besten mit dem Faden einer Zauberin, welcher, je nachdem sie ihn auf die eine oder andere Weise auszieht, gelblich oder röthlich erscheint“ — mit diesen Worten soll Al-Šāfi'i die willkürliche Anwendung des Ra'j, wie es vor seinem Auftreten in der Fikḥ-Schule geübt ward, verspottet haben ²⁾. Kijās war aller-

mit Bezug auf Diptota: **والفقّه فيه ما ذكرناه** = die Regel hierüber ist das was wir erwähnt haben. In dem Sprichworte **خَيْرُ الْفِقْهِ مَا حَاضَرَتْ بِهِ**

Al-Mejdāni I p. ٢١٣ hat **فقّه** die allgem. Bedeutung: Kenntniss, Wissenschaft.

1) Die Traditionsanhänger zählen Mālik beharrlich zu den Anhängern des Ra'j. Aḥmed b. Ḥanbal sagt von 'Abdallāh b. Nāfi' (st. 206) „er war kein Šāhib ḥadīṭ sondern Anhänger des Ra'j des Mālik“ (Tahḍib p. ٣٧٤). Für das Verhältniss der älteren šāfi'itischen Schule zu Mālik ist die Erzählung sehr lehrreich, dass Muḥammed b. Naṣr (st. 294 in Samarkand) anfangs den Šāfi'i nicht sehr hoch hielt, in Medina hatte er aber ein Traugesicht, in welchem er den Propheten befragte: „Soll ich mich mit dem Ra'j des Abū Ḥanifa beschäftigen?“ Der Prophet verneinte. „Mit dem Ra'j des Mālik?“ Der Prophet antwortete: „Du kannst davon festhalten, was meiner Tradition entspricht“. Auf die Frage, ob er sich mit dem Ra'j des Šāf. beschäftigen sollte, machte der Prophet eine zürnende Kopfbewegung und sagte: „Was sagst du: Ra'j des Šāfi'? Dies ist nicht Ra'j, sondern eine Zurückweisung aller die meiner Sunna widersprechen“ (ibid. p. ١٢٣). Merkwürdigerweise wird (ibid. p. ٩٨٣) dieselbe Erzählung mit Bezug auf Abū Ġa'far al-Tirmiḏi zum Besten gegeben.

2) So citirt wenigstens sein Schüler Aḥmed b. Sinān al-Ḳaṭṭān (st. 260): **روى ابن حبان في ثقافته في ترجمته بإسناده إلى الشافعي**
قال ما أشبه رأي أبي حنيفة إلا بخيط ستحارة تمده كذا فتراه
قال ما أشبه رأي أبي حنيفة إلا بخيط ستحارة تمده كذا فتراه
Ibn al-Mulāḳḳin, Bl. 105 b.

dings durch Abū Ḥanifa's Arbeit, aber noch mehr durch die Gewalt der Verhältnisse ein Factor der Rechtswissenschaft geworden, der nun einmal aus den Rechtsquellen nicht zu verbannen war. Dies wollte auch Al-Šāfi'i nicht thun; und hätte er es auch gewollt, er würde — wie dies die Erfolglosigkeit der Anstrengungen der späteren Ausläufer seiner Schule zeigt — nichts zu erreichen vermocht haben. Was er thun konnte und auch that, war die Disciplinirung des Gebrauches, — den man ohne Schädigung des Vorrechtes der Schrift und der Tradition von der neu eingeführten Rechtsquelle zu machen habe, die Einschränkung ihrer freien, willkürlichen Anwendung durch methodische Gesetze ihres Gebrauches. Diese That ist Zweck und Resultat zugleich der durch Al-Šāfi'i begründeten ¹⁾ Wissenschaft von den „Uṣūl al-fikḥ“, welche sich an seinen Namen knüpft. Wäre uns der Tractat erhalten, in welchem Al-Šāfi'i diese neue, für die Rechtskunde des Islām reformatorische, dieselbe erst recht in die Reihe der Wissenschaften einführende Disciplin begründete, so wäre es den Erforschern der Geschichte des muhammedanischen Geistes vergönnt, bis ins Einzelne die Stelle ganz genau zu bestimmen, welche Al-Šāfi'i im Widerstreite des Traditionalismus gegen die Einseitigkeit des Kijās einnimmt. In Ermangelung derselben sind wir auf die von Al-Šāfi'i's grundlegender Schrift abgeleiteten Schriften und auf das angewiesen, was die Muhammedaner selbst von der Wirksamkeit des grossen Imām urtheilen. Für den Grundgedanken seines Systems ist ein Ausspruch ²⁾ charakteristisch, der ihm in Bezug auf die durch ihn begründeten uṣūl zugeschrieben wird: „Welchen Ausspruch immer ich gethan, welchen Grundsatz (aṣl) immer ich aufgestellt haben mag, — giebt es darüber etwas von dem Propheten Ueberliefertes, was dagegen spräche, so bleibt es bei dem, was der Prophet gesagt hat; ganz dasselbe ist auch meine Ansicht“. Und er wiederholte — so setzt unsere Quelle hinzu — diesen Ausspruch mehrere Male hintereinander ³⁾. Gelegentlich sei bemerkt, dass dieser Ausspruch von dem amerikanischen Orientalisten Prof. Salisbury ⁴⁾ missverstanden worden zu sein scheint; er giebt folgende Uebersetzung davon:

1) Zu beachten ist jedoch, was von Al-Tauri überliefert wird: „Ibn Lahī'a (st. 174 in Aegypten, 30 Jahre vor Šāf.) ist mächtig der uṣūl und wir besitzen die furū“ (Taḥḍīb p. 344). 2) Vgl. auch al-Šāhristānī p. 19..

3) Bei al-Gurgānī: **وَعَنِ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ مَعَهُمَا قُلْتُ مَنْ قَوْلُ أَوْ أَصَلْتُ مِنْ أَصْلِ فِيهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خِلَافَ مَا قُلْتُ فَأَقُولُ مَا قَالَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ قَوْلِي وَجَعَلَ يَرُدُّهُ.**

4) Contributions from original sources to the knowledge of Muslim Tradition (Journ. of the American Orient. Society Bd. VII, 1862, p. 108).

„Whatever I declare as a saying of the Prophet or lay down as a principle by the expression „on the authority of the Messenger of God“ at variance with something elsewhere said by me, the true saying is that of the Prophet, which I thereby may my declaration to the refutation of anything so said by me to the contrary¹⁾“.

Ebenso bezeichnend ist es für die Richtung Al-Sāfi's, dass er das Istih̄sān, eine durch die hanafitische Richtung gemachte Concession, welche das methodische Element der Anwendung des Kijās völlig in Frage stellt, nicht anerkennt, und — nach Einigen — auch das Ta'līl verpönt²⁾. Gegen die Anwendung des ersteren, des willkürlichsten Momentes der hanafitischen Methode, verfasste er eine eigene Streitschrift, von welcher uns jedoch nur der Titel erhalten ist³⁾. Dafür aber kam in seiner Schule — ob auf seine eigene Initiative hin, lässt sich nicht bestimmen — ein neues gesundes Rechtsprincip auf, welches den bezeichnenden Namen Al-istiṣḥāb (etwa: Zugesellung) erhielt und in vielen Fragen des Rechtes und der Ritualistik ein positives Princip für die Lösung mancher Verwicklung bietet.

Am markigsten hat unter allen muhammedanischen Theologen, denen wir charakteristische Bemerkungen über das Rechtssystem Al-Sāfi's verdanken, die Ideen desselben gekennzeichnet: Al-Nawāwī, selbst Anhänger der nach dem Imām benannten Schule. „Er trat auf, als die Rechtsbücher mit systematischer Gliederung bereits abgeschlossen, die Gesetze bereits festgestellt und gesichtet waren. Er studirte die Rechtsrichtungen der Vorgänger und lernte von

1) Es ist zu bedauern, dass in dieser nützlichen und anregenden Studie über das Traditionswesen der Muhammedaner derartige Versehen nicht selten vorkommen. Ich will diese Gelegenheit benutzen, um noch eines derselben zu berichtigen. Aus Al-Gurğānī's Einleitung wird u. A. folgende Stelle angeführt:

ومن غلط في حديثه فيبين له الغلط فاصراً ولم يرجع قيل يسقط عدالته قال ابن الصلاح هذا اذا كان على وجه العناد وأما اذا كان على وجه التنقيص فلا تذييل اغرض الناس في هذه الاعصار الخ.

Mit فلا schliesst hier der Satz und تذييل (= Anhang) ist zweifellos Ueberschrift. Der Uebersetzer aber nimmt فلا تذييل als zusammengehörig und

erhält folgenden Sinn: „Ibn Al-Salāh says he does so in the way of opposition or of captiousness in discussion — But to cut the matter short, men in these times treat with slight etc.“, statt: „I. al-S. sagt: Dies gilt nur dann [d. h. derjenige, welcher bei einer fehlerhaften Traditionsweise wissenschaftlich verharret, verscherzt nur in dem Falle seine Glaubwürdigkeit], wenn er aus Widerspännigkeit bei dem Fehler verharrt; thut er es aber deswegen, weil ihn seine Untersuchungen auf diese Version führten, dann (verliert er seine Glaubwürdigkeit) nicht. — Anhang. In neuerer Zeit haben die Menschen u. s. w.“. 2) Vgl.

oben p. 12 Anm. 3) Fihrist p. ٢١٠, 29 كتاب ابطال الاستحسان.

den hervorragenden Imâmen, er disputirte mit den Tüchtigsten und Gründlichsten, er glättete ihre Lehrmeinungen und prüfte sie, und hernach stellte er aus allem Erlernten eine Methode fest, welche das Buch, die Sunna, den Consensus und die Analogie vereinigte, und sich nicht auf die eine oder die andere unter diesen Quellen beschränkte, wie dies bei Anderen der Fall ist“ ¹⁾. Ein anderer Šâfi‘it Abû Bekr al-Âğurri (st. 360) characterisirt, freilich im Namen einer ungenannten Autorität, das Verhältniss Al-Šâfi‘i’s zu den übrigen Imâmen in folgender Weise: „In der Schule des Abû Hanîfa findet man weder (begründetes) Ra‘j noch auch Ĥadîṭ, in der Schule des Mâlik ist schwaches Ra‘j und richtiges Ĥadîṭ, bei Ishâk b. Râhweġhi ist schwaches Ĥadîṭ und schwaches Ra‘j, bei Al-Šâfi‘i ist richtiges Ra‘j und richtiges Ĥadîṭ“ ²⁾. Hiernach wäre Al-Šâfi‘i Eklektiker gewesen, der die widerstreitenden Einseitigkeiten durch gleichmässige Berücksichtigung ihrer Principien in eine höhere Synthese vereinigte. Der Grundton dieser ausgleichenden Arbeit war aber der Traditionalismus, so sehr, dass man in ‘Irâk, bekanntlich dem Heerde des Kijâs, den Šâfi‘i den Beschützer der Tradition (ناصر الحديث) und in Chorâsân seine Anhänger κατ’ ἐξοχὴν Ašĥâb al-ĥadîṭ nennen konnte ³⁾. Die strengsten Verfechter des traditionellen Standpunctes rühmen seine Traditionstreue und feiern den Einfluss, den er auf die Niederwerfung des Antitraditionalismus ausübte. Al-Ĥasan al-Za‘farânî sagt von ihm: Die Anhänger der Tradition schliefen, es erweckte sie Al-Šâfi‘i und sie erwachten. Ahmed b. Ĥanbal, bekanntlich der traditionstreueste unter den Imâmen: Wir wollten die Anhänger des Ra‘j widerlegen, es ging aber nicht gut; da kam Al-Šâfi‘i und verschaffte uns den Sieg ⁴⁾. Von seiner Traditionstreue ist dieser Ahmed b. Ĥanbal so sehr überzeugt, dass er Fragen, welche in der Tradition nicht entschieden werden, unbedenklich der Entscheidung Al-Šâfi‘i’s anheimstellt, „denn nie hat Jemand in der Wissenschaft mitgeredet, welcher weniger geirrt und sich fester an die Sunna des Propheten geklammert hätte als Al-Šâfi‘i“, und Ishâk b. Râhweġhi schliesst sich diesem Lobspruche an ⁵⁾. Dasselbe zeigt auch der Umstand, dass Al-Šâfi‘i’s Erscheinen in ‘Irâk den Anhang der ĥanefitischen Schule bedeutend verminderte, und in die Herrschaft derselben eine fühlbare Bresche schlug. Gelehrte vom Schlage eines Abû Taur (st. 240), die früher dem Ra‘j anhängen, verliessen diese Richtung als sie sahen, wie Al-Šâfi‘i Fikĥ und Sunna

1) Tahdîb al-asmâ p. 43, 12.

2) Al-Ša‘arânî I p. v., oben.

3) Tahdîb p. 44 penult. f. Statt مذهبى مبتغى ist dort متبعى zu lesen.

4) ibid. p. 43 penult. v, 6.

5) ibid. p. 41 penult. ff. v, 8.

zu vereinigen wusste (جمعه بين الفقه والسنة¹⁾). Als Al-Sāfi in Bagdād erschien, wurden in den westlichen Moscheen zwölf Collegia im Sinne der Ahl-Ra'j gelesen, durch des Imām's Erscheinen schrumpften diese auf 3—4 zusammen²⁾. Am deutlichsten spricht für den herrschenden Geist der sāfi'tischen Schule der Umstand, dass aus derselben jener Mann hervorging, welcher an die Reaction des Imām gegen die Einseitigkeit der irākischen Schule anknüpfend, die letzten Consequenzen dieser Reaction zog und über die Intentionen des Meisters hinausgehend, die Berechtigung von Ra'j und Kijās mit allem was dazu gehört, mit Haut und Haar verwarf, und als Wiedererwecker des alten Traditionalismus auftrat: Dāwūd b. 'Alī al-Zāhirī, der Begründer jener Richtung, welche den Gegenstand dieser Abhandlung bildet. Es ist nicht zu übersehen, dass wir unter den Werken Al-Sāfi's eins unter dem Titel: كتاب الحكم بالظاهر „Ueber das Urtheilen auf Grund des äussern Wortsinnes“ finden³⁾, eine Schrift, in welcher der Imām wahrscheinlich sein Verhältniss zu den speculativen Rechtsquellen deutlich auseinandersetzt und welche dem Dāwūd Anknüpfungspuncte für seine eigene Theorie bieten mochte. Bemerkenswerth ist es allerdings, dass uns das ظاهر in diesem Buchtitel zu allererst in terminologischer Bedeutung entgegentritt. Dies ist aber noch nicht das Zāhir der dāwūdischen Schule; denn bei den Sāfi'ten versteht man unter diesem terminus, — im Gegensatze gegen jene Schriftauslegung, neben welcher wegen der jeden Zweifel ausschliessenden Klarheit eines Schriftverses (z. B. wo deutliche Zahlenangaben enthalten sind) durchaus keine andere möglich ist, — jene Deutungsart eines bestimmten Gesetztextes, welche aus innern und äussern Gründen, unter allen Deutungsmöglichkeiten die wahrscheinlichste, durch das Gewicht der für sie sprechenden Gründe alle andern überwiegende ist, also was man sonst راجح zu nennen pflegt⁴⁾, nicht aber Zāhir im Sinne Dāwūd's.

1) Tahdīb. p. 48..

2) ib. p. 84.

3) Fihrist p. 21., 28.

4) Warakāt Bl. 24a: ومثال النص قوله تعالى فصيام (ف) ثلاثة أيام في الحجّ وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة فهذا لا يحتمل ما عدا العشرة وكذلك أسماء الأعداد مثل الثلاثة والخمسة ونحوهما نصّ فيما دلّت عليه لا يحتمل غيره والظاهر ما احتمل امرين أحدهما أظهر من الآخر يعنى إذا حملته على طرفه الراجح فالظاهر في الحقيقة هو الاحتمال الراجح من احتمالى النصّ واحتمالاته.

Dāwūd fühlte nicht, dass er durch seine bis zum Aeussersten gehende Verläugnung der Analogie die aussöhnenden Tendenzen der Schule, als deren Zögling er sich bekannte und deren Gründer er selbst in zweien seiner Schriften glorificirte, in Frage stellte ¹⁾. Ihm war Al-Sāfi'ī „eine Fackel für die Träger der Ueberlieferungen und die Fortpflanzer der Traditionen“ und sein Verdienst bestand darin „dass er die Fälschungen und die Gaukeleien der Gegner aufdeckte und zunichte machte, ihre Nichtigkeiten widerlegte und zerschmetterte“ ²⁾.

Wie wir aus allen diesen Urtheilen ersehen konnten, hat die Lehrmeinung Al-Sāfi'ī's zwei Seiten. Von der einen Seite macht er den Ausgangspunkten des Abū Ḥanīfa Concessionen; freilich geht er aber nicht so weit wie dieser, und diese Beschränkung bildet die zweite Seite seines Systems: vor Allem, Berücksichtigung der Tradition. Er giebt dem Abū Ḥanīfa die Berechtigung des Kijās als Rechtsquelle nur insofern zu, als dasselbe auf die geschriebenen und überlieferten Quellen begründet ist. Bekanntlich war Abū Ḥanīfa, dessen stärkste Seite nicht eben die Traditionenkunde war, hierin nicht so scrupulös. Muḥammed b. al-Ḥasan — so erzählt Abu-l-fedā — sagte einst zu Al-Sāfi'ī: „Wer war der gelehrtere von beiden: unser Meister (Abū Ḥanīfa) oder der Eurige (Mālik)?“ „Soll ich diese Frage nach voller Gerechtigkeit beantworten?“ fragte Al-Sāfi'ī. „Ja wohl!“ entgegnete jener. Nun begann Al-Sāfi'ī zu fragen: „Ich frage Dich, bei Gott, wer war gelehrter im Korān: unser oder Euer Meister?“ „Bei Gott“ erwiderte jener „der Eurige war der Gelehrtere darin“. „Und in der Sunna?“ „Bei Gott! auch hierin Euer Meister!“ „Und welcher war der gelehrtere in den Aussprüchen der Genossen des Propheten?“ „Auch hierin war es Euer Meister“. „Nun“ sagte Al-Sāfi'ī, „bleibt nur noch die Analogie übrig: diese aber kann nur auf jene drei gegründet werden“ ³⁾. In der Schule Al-Sāfi'ī's ist dieser Antagonismus gegen Abū Ḥanīfa trotz Festhaltung des Kijās lange lebendig geblieben ⁴⁾. Auch haben die wahren Vertreter der šāfi'itischen Grundsätze gegen jeden Versuch Front gemacht, in der Gesetzeskunde eitle Casuistik zu treiben und Fragen zu behandeln,

1) Ibn Ḥazm verurtheilt auch von seinem Standpunkte aus die Anhänger der šāfi'itischen Schule ebenso wie die der ḥanefitischen, Ibtāl Bl. 19 a.

2) Taḥḍīb p. 81. 3) Abulfeda, Annales Muslemici ed. Reiske II p. 66. Reiske umschreibt p. 69 nicht ganz richtig.

4) Noch im VI. Jhd. ist der berühmte Šāfi'it Faḥr al-Dīn Al-Rāzī einerseits ein scharfer Polemiker gegen Abū Ḥanīfa (Al-Ša'rānī I p. v.), andererseits, wie wir in einem der nächsten Kapitel sehen werden, derjenige, der die stärksten dialektischen Argumente für die Berechtigung des Kijās herbeischaffte und in seinem grossen Taḥṣīrwerke fortwährend gegen die نفاة القياس polemisiert.

die kein actuelles Interesse haben (لا يتعلق به حكم ناجز تمسّس) (الحاجة اليه), so sehr, dass sie selbst das Studium der auf den Propheten bezüglichen Ausnahmsgesetze (مسائل الخصائص) als eitle Faselei verpönten¹⁾. Andererseits waren die Anhänger des durch Al-Šāfi‘i geschaffenen Systems nicht im Stande, die feine Vereinigung, die der Imām der Schule für die beiden, man sollte meinen, einander ausschliessenden Elemente der positiven Rechtspraxis schuf, theoretisch festzuhalten. Nur wenige hielten das Bewusstsein von der vermittelnden Rolle, welche die Richtung des Al-Šāfi‘i anstrebte, so fest wie z. B. Ahmed b. Sahl (st. 282), ein Augenzeuge der Kämpfe der Extremen; er sagte: Wäre ich Kādī, so würde ich beide einkerkern lassen, sowohl denjenigen, der das Ḥadīth sucht ohne das Fikḥ zu berücksichtigen, als auch denjenigen, der die umgekehrte Einseitigkeit begehrt. Von der aurea media, auf welche sie gestellt wurden, sprangen sie bald in Extreme hinein. Bald finden wir unter den Anhängern Al-Šāfi‘i's wahrhafte Aṣḥab al-raʿj; wir erwähnen als solchen z. B. einen der ersten Verbreiter der älteren Lehre Al-Šāfi‘i's, des sogenannten قديم, den Abū Taur Al-Kelbi Al-Baġdādī, (st. 240) der — trotzdem er selbst seinen Abfall vom Raʿj verkündet (s. oben S. 18) — von den Šāfi‘iten ausdrücklich ein Raʿjanhänger genannt wird²⁾, neben seinem Zeit- und Heimathsgenossen Al-Ḥuseyn b. ‘Alī Al-Karābīsī Al-Baġdādī (st. 245), dessen Rechtsentscheidungen man die Willkür der Raʿjschule anmerkt, der er in seiner früheren Zeit angehört haben soll³⁾. Auch ein Schüler des Abū ‘Abd Allāh Al-Mahāmili, Sirḥāb b. Jūsuf Abū Ṭāhir Al-Tibrizī wird bezeichnet:

(⁴⁾ من اهل الرأى. Aber auch das specifisch traditionelle Moment wurde von einigen Anhängern der šāfi‘itischen Schule in extremer Weise betrieben. Wir können ihre Namen aus den Ṭabaqāt dieses Madḥab bequem zusammenlesen. Ich erwähne hier nur einen Šāfi‘iten, der dem Madḥab gegenüber vielleicht die meiste Selbstständigkeit bethätigte. Es ist dies Abu-l-Ḥāsim Al-Dāriki (st. 375). Al-Nawawī berichtet von ihm folgendes. Wenn ihm eine Frage zur Entscheidung vorgelegt wurde, so dachte er lange über die-

1) Tahḍib p. 66.

2) Ibn al-Mulāḳḳin Bl. 2a wird von diesem Šāfi‘iten gesagt: أحد رواة القديم إمام بالاجماع وتعنّت أبو حاتم فيه فقال ليس محله محلّ المسمّعين في الحديث كان يتكلّم بالرأى فيخطئ ويصيب.

3) ibid. Bl. 3a.

4) ibid. 197 a.

selbe nach und traf häufig eine Entscheidung, die nicht nur der Lehre des Abû Hanîfa, sondern auch der des Šâfi'î widersprach. Darüber zur Rede gestellt pflegte er zu antworten: Hier ist die Tradition des A. von B. von C. . . . bis hinauf zum Propheten; dieser Tradition zu folgen ist besser, als so zu thun wie Abû Hanîfa oder Al-Šâfi'î gelehrt haben¹⁾. Der merkwürdigste aber unter jenen Šâfi'iten, welche innerhalb dieses Maḏhab das traditionelle Moment bis zum Aeussersten trieben, war im III. Jhd. d. H. der Imâm der nach ihm benannten dâwûd'schen oder Zâhir-schule: Abû Suleymân Dâwûd b. 'Alî b. Chalaf.

Seine Familie stammte aus Kâsân in der Nähe von Ispahân, wo sein Vater Secretär des Kâḏî 'Abd Allâh b. Châlid Al-Kûfi war²⁾. Dâwûd wurde in Kûfa geboren³⁾; die Angaben über sein Geburtsjahr schwanken zwischen 200—202 d. H. Seine Lehrjahre verlebte er zumeist in Bagdâd. Unter den Lehrern, deren Vorträge er hörte, werden Abû Taur, Suleymân b. Harb, 'Amr b. Marzûk, Al-Ķanabî, Muḥammed b. Kaṭîr, Musaddad b. Musarhad, lauter berühmte Theologen und Traditionskenner, genannt. Zu dieser Zeit lehrte der berühmte Ishâk b. Râhwejhî in Nisâbûr (st. 233); Dâwûd verliess Bagdâd, um seine Lehrjahre in dem Hörsaale Ishâk's abzuschliessen. Hier scheint er auch in der Richtung, welcher er später in der theologischen Methode anhing, stark angeregt worden zu sein. Wir haben bereits oben (S. 4) sehen können, dass man diesen Ishâk der traditionellen Schule zutheilt. Er pflegte die sich zum Ra'j gegensätzlich verhaltende Seite der Lehre Al-Šâfi'î's. Er ist es, der die Ansicht überliefert hat, dass jene traditionellen Aussprüche, welche die Anhänger des Ra'j als Argumente für ihre Stellung anzuführen pflegen und in welchen das „gelehrte Herausarbeiten der Meinung“ (اجتهاد الرأى) empfohlen wird,

nicht im Sinne des Ra'j aufzufassen, sondern dahin zu deuten seien, dass in zweifelhaften Fällen, wo die Schrift und die Tradition keine Entscheidung fällen, der Rath der Gelehrten einzuholen sei, dass demnach nicht der Meinung des Einzelnen, sondern dem Urtheil der Gesamtheit ein entscheidendes Votum in der Rechtsentscheidung zukomme⁴⁾. Dâwûd behauptete dem Ishâk gegenüber, der bei seinen Zeitgenossen in hoher Achtung stand, viel selbstständigen, freien Muth; Dâwûd allein wagte es seine Ansichten und Lehren zu widerlegen⁵⁾. Wir wollen, von den Lehrern

1) Tahḏib p. ۷۰۲.

2) Ibn al-Mulaḳḳin Bl. 5b.

3) Tağ

al-Dîn al-Subkî Tabakât al-Šâfi'ijja (Handschr. der Bodlej. in Oxford, Marsh. nr. 135) Bl. 175.

4) Ibtâl Bl. 11a مشاورة

اهل العلم لا ان يقول برأيه

5) Tahḏib p. ۲۳۸.

Dâwûd's sprechend, nur noch erwähnen, dass ihn einige Biographen zum unmittelbaren Schüler Al-Sâfi's machen wollen, welche chronologische Unmöglichkeit jedoch mit Recht zurückgewiesen wird; Dâwûd war höchstens vier Jahre alt als Al-Sâfi starb¹⁾. Zu jener Annahme wird wohl der Umstand Anlass gegeben haben, dass Dâwûd der erste²⁾ Schriftsteller war, welcher die Vorzüge des Imâm's (مناسب) in der Literatur behandelte; er verfasste zwei Schriften dieses Inhaltes und sein bereits oben (S. 25) mitgetheiltes Urtheil über Al-Sâfi wird wohl diesen Lobschriften entlehnt sein. Dâwûd, der in den biographischen Klassenwerken (ṭabaḳât) der Sâfiiten eine ruhmvolle Stelle einnimmt, wird von seinen Biographen im Allgemeinen als ein fanatischer Anhänger (متعصب)³⁾ des Sâfi bezeichnet, was um so höher anzurechnen ist, als er selbst von Haus aus in der ḥanefitischen Richtung erzogen wurde, welcher sein Vater angehörte⁴⁾. Aus Nisâbûr zurückgekehrt liess er sich in Bagdâd lehrend nieder. Die grosse Anzahl seiner ansehnlichen Schüler wird von den Biographen durch die Angabe veranschaulicht, dass in seinem Wohnorte vierhundert Ṭaylasâne (bei Einigen grüne Ṭ.) vorfindlich waren⁵⁾. Unter denen, die seine Vorträge besuchten, wird der grosse sâfiitische Gelehrte Muḥammed b. Ibrâhîm b. Sa'id Al-'Abdî genannt, einer der hervorragendsten Traditionsgelehrten seiner Zeit (st. 291), der auch dem Buchârî als Autorität galt. Dâwûd sagte von ihm zu seinen Genossen: „Es ist hier Jemand anwesend, von dem man wohl profitieren, der aber (von uns) nicht profitieren kann“⁶⁾. Dâwûd's Ruf verbreitete sich bald über die Gemarkungen Bagdâd's.

1) Ibn al-Mulâkkin l. c. وهو الاستاذ ابو منصور حيث قال
فيما نقصه على ابي عبد الله الجرجاني الحنفى ان داود هذا من
تلامذة الشافعى لانه كان عمره عند موت الشافعى اربعاً او دونها
ولعله اراد بالتلمذة كونه من اتباعه وانكاره القياس لا يخرجه عنهم

2) H. Ch. VI p. 149.

3) Ibn Challikân nr. 222 (ed. Wüstenfeld III p. ۳۱).

4) Ibn al-Mulâkkin l. c. وكان ابوه حنفياً.

5) Ṭabaḳât al-ḥuffâz IX, 44 vgl. Reiske, zu Abulfeda II p. 720.
Eine ähnliche Art, die grosse Anzahl der Zuhörer zu bezeichnen, ist der auf
Sahl Al-Su'ûlûki (st. 387) bezügliche Bericht, dass in seinem Hörsaale mehr als
500 Tintenfässer waren, Tahḍîb p. ۳۰۷.

6) Ibn al-Mulâkkin Bl. 9a حضرهم من يفيد ولا يستفيد.

hinaus¹⁾, man wandte sich von den entferntesten Centren der muhammedanischen Gelehrsamkeit in strittigen Fällen mit theologischen Anfragen an ihn²⁾. Alle Biographen preisen einstimmig seinen frommen, biedern Charakter, überall begegnen wir dem Ruhme seines asketischen Lebenswandels; die demüthige Gesinnung, die er in seinen Gebeten an den Tag zu legen wusste, soll zu seiner Zeit unübertroffen gewesen sein³⁾. Nur in Betreff seiner dogmatischen Rechtgläubigkeit begegnen wir einigen Zweifeln (er soll das Erschaffensein des Korân's geglaubt haben), deren Erwähnung in einem späteren Abschnitte (VIII. 2. a.) an die Reihe kommt. Charakteristisch ist noch folgende Erzählung über Dâwûd. Ibrâhîm al-Muzanî⁴⁾ sagte einmal im Laufe der Conversation zu Dâwûd b. Chalaf (sic!) al-Isbahânî: „Wenn aber Jemand so sagt, so ist er aus der Religion ausgetreten, Lob sei Gott!“ (فان قال كذا)

(فقد خرج عن الملة والحمد لله). Darob stellte ihn nun Dâwûd zur Rede und sagte ihm widerlegend: Sollen wir Gott lobpreisen indem wir Jemanden aus der Religion ausschliessen? Dies ist vielmehr Gelegenheit für ein *istirgâ'* (nämlich die Formel: *إنا لله وإنا إليه راجعون*, welche bei Unglücksfällen gebraucht wird), während die Lobpreisung für freudige Gelegenheiten passend ist⁵⁾.

Als Traditionsgelehrten hielt man den Stifter der Zâhirschule nicht hoch, vielleicht eben wegen seiner theologischen Sonderstellung. Trotzdem seine Werke viele Traditionsaussprüche enthalten, wird auf seine Autorität hin nur selten ein traditioneller Satz citirt. Al-Subkî hebt einen einzelnen Satz hervor, der besonders durch Dâwûd verbreitet wurde: den Satz nämlich, dass wer aus Liebesgram stirbt als Märtyrer zu betrachten ist⁶⁾. Aber auch

1) Al-Subkî sagt von ihm (Ṭabaḳât I. c.): *أحد أئمة المسلمين وهداة*

الدين الطاهر ذكرهم في الآفاق على ممر السنين السائر خبرهم في اقطار الارضين. 2) Fihrist p. ۲۱۷, 18 ff. 3) Abulfedâ, Annales

II p. 260, Al-Sam'ânî (s. Beilagen), Al-Subkî I. c. u. a. m. 4) dies ist wohl Abû Ibrâhîm Ismâ'il b. Ibrâhîm Al-Muzanî (st. 264) s. Fihrist I p. ۲۱۲, vgl. II p. 86. 5) Al-'Iḳd al-farîd II p. ۲۱۰.

6) Ṭabaḳât al-Šâf. I. c. *ومن احاديث داود ما رواه أبو بكر*
محمد ابنه عنه قال حدثني سويد بن سعيد ثنا علي بن مسهر
عن أبي يحيى الفتن عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول
الله صلعم من عشق ونحف فكتم فمات فهو شهيد قال الحاكم أبو

auf anderem Gebiete haben manche Gelehrte den Dâwûd herabzusetzen gesucht. Abu-l-'Abbâs Ta'lab fällte das Urtheil über ihn, dass er mehr Verstand als solide Gelehrsamkeit besessen habe, ein Urtheil welches noch überboten wurde durch den Mutakallim Muhammed b. Zejd al-Wâsi'î: „Wer das Non plus ultra von Unwissenheit erreichen will“ sagte dieser spöttische Dogmatiker „der treibe Kalâm nach Nâsî, Fikh nach Dâwûd und Grammatik nach Niftaweyhi“¹⁾. Dieser Letztere war übrigens selbst Anhänger der dâwûd'schen Lehren. — Dâwûd starb i. J. 270 in Bagdâd.

Die stattliche Reihe seiner Werke, welche im Fihrist ausführlich angegeben werden, welche jedoch sehr früh vom Schauplatze des muhammedanischen Verkehrs verschwanden, stand vollends im Dienste jener theologischen Anschauung, welche zwar nicht Dâwûd zu allererst²⁾ vertrat — ihr Kampf gegen die gegnerische Ansicht geht ja in die älteste Zeit der muhammedanischen Theologie zurück —, der er aber unter allen Theologen den schärfsten Ausdruck gab und die er dem Abû Hanîfa gegenüber in ein umgrenztes, das sâfi'itische ergänzende System zu fassen suchte: dem über Al-Sâfi'î hinausgehenden, wenn auch auf seine Anregung hin entstandenen Bestreben, das Kijâs aus der Reihe der berechtigten Quellen der kanonischen Rechtsdeduction hinauszuschaffen. Die Titel seiner Werke, welche uns von diesen allein in authentischer Form erhalten sind, zeigen uns diese Tendenz seiner Lehrthätigkeit, welche Ibn Chaldûn in folgenden Worten kennzeichnet: „Sie (die Anhänger Dâwûd's) reducirten die Quellen der Erfassung des Gesetzes ausschliesslich auf das Ausdrückliche (in Koran und Tradition Bestimmte) und auf den Consensus, als in welchen alles Gesetz enthalten sein soll. Sie führten auch das offenbare (nicht erst durch Speculation zu erschliessende) Kijâs und die Ursachen des Gesetzes, selbst da, wo die Ursache, als solche, in der Schrift ausdrücklich dargelegt wird, auf die Schrift zurück (d. h. erlaubten keine über den in der Schrift erwähnten Fall hinausgehende Nutzenanwendung der Analogie und der Gesetzesursachen); denn — so sagen sie — die schriftlich erwähnte Gesetzesursache ist, so oft wir ihr begegnen, nichts anderes als die Bestimmung des (concreten) Gesetzes (nicht aber die Bestimmung eines Principes)“³⁾). Ausser dem Kijâs und Ta'lîl verwarf Dâwûd auch noch das Ta'klîd, d. h. den unbedingten Anschluss an die Lehrmeinung eines Imâm oder einer Schule in Fragen, welche in den berechtigten Gesetzesquellen nicht klar entschieden sind. „Das blinde

عبد الله اعتجب من هذا الحديث فانه لم يحدث به عن سويد
ابن سعيد ثقة وداود وابنه ثقتان.

1) Fihrist p. ۷۴, 18. 2) Gegen Spitta, Al As'ari p. 80 Anm. 1.

3) Muḥaddima ed. Bûlâk p. ۳۷۴.

Nachsprechen der Lehre jemandes, der nicht unfehlbar ist (معصوم) ist verwerflich und zeugt von Blindheit der Einsicht“ — dieser gegen das Taklîd gerichtete Ausspruch wird ihm zugeschrieben. „Pfui über jemanden — so soll er noch gesagt haben — dem eine Fackel gegeben ist, mit welcher er seine Pfade erleuchten könnte, und diese Fackel ausbläst um einherzugehen auf einen Andern gestützt“, d. h. — wie unsere Quelle ergänzend hinzu setzt — man brauche nicht blindlings einer menschlichen Autorität zu folgen, wenn man selbst die Gesetzesquellen zu benutzen im Stande ist. Jemand befragte den Dâwûd, welcher Gesetzeschule er sich anschliessen möge; da sagte er zu ihm: „Schliesse dich weder mir noch aber auch dem Mâlik oder dem Auẓâ'î oder Al-Nachâ'î oder Anderen slavisch an; nimm die Gesetze daher, woher sie selbst dieselben schöpften¹⁾. Unsere Quelle citirt hier Aussprüche, welche mindestens im Geiste Dâwûds gehalten sind, der selbst ein Buch gegen das Taklîd verfasste²⁾.

Mit diesen Lehren ging der fanatische Šâfi'it in seiner einseitigen Ausarbeitung und Entwicklung der šâfi'itischen Lehre in ein Lager über, in welchem Al-Šâfi'î selbst nicht stehen mochte; noch weniger aber die Schule Al-Šâfi'î's, welche das Taklîd zu diesem Imâm auf ihre Fahne schrieb und vom Standpunkte der durch Al-Šâfi'î eingeführten Uşûlwissenschaft den Grundsatz festhielt: „Nicht derjenige ist ein Faḳîh, der die Aussprüche der Menschen sammelt und einen derselben bevorzugt, sondern derjenige der auf Grund der Schrift oder der Tradition ein Princip (اصل) ergründet, welches vor ihm nicht ergründet war, und aus dieser Wurzel hundert Zweige ableitet“³⁾. Diese freie Gedankenthätigkeit begegnet der offenen Missbilligung der Zâhirschule. Es wundert uns daher gar nicht, wenn wir unter den Gegnern Dâwûd's gerade den ersten grossen Vertreter der šâfi'itischen Schule, Abu-l-'Abbâs ibn Surejġ (st. 305) finden, der, um den Standpunkt der šâfi'itischen Schule klar zu legen, polemische Werke gegen die Ahl al-Raġ und die Ahl al-Zâbir schrieb⁴⁾, und in mündlichen Disputationen mit Dâwûd und seinem Sohne manches spitzige Witzwort gegen ihr System schleuderte⁵⁾, so wie im Allgemeinen bald nach Dâwûd's Auftreten eine Reihe von Gegenschriften gegen die „Verwerfung des Kijâs“

1) Al-Ša'râni I p. ٩٧. 2) كتاب الذب عن كتاب إبطال

التقليد. 3) Tahdîb p. ٨٠. 4) ibid. p. ٧٣٩ وصف كتابا في

الرد على المخالفين من اهل الرأي واهل الظاهر. 5) Fihrist

p. ٢١٣, 6. Tahdîb ٧٤. Ibn Chalikân nr. 20 (I p. ٣١).

die theologische Literatur des Islâm belebte¹⁾. Die Opposition der dâwûd'schen Methode gegen die der herrschenden Gesetzeschulen bestand aber nicht allein in der Verwerfung der speculativen Quellen. Auch in der Anwendung der von Dâwûd im Vereine mit den gegnerischen Schulen als gültig anerkannten Quellen unterscheidet sich Dâwûd's Richtung oft in principieller Beziehung von den ihr vorangehenden Schulen. Wir werden in der Folge bei speciellen Fällen oft Gelegenheit haben, auf die beiderseitigen Verschiedenheiten in der Benutzung der geschriebenen Gesetzesquellen aufmerksam zu machen; die in principieller Beziehung weittragendste Unterscheidungslehre in Hinsicht auf die geschriebenen Quellen ist wohl die beiderseitige Anschauung von Chuşûş und 'Umûm in den kanonischen Texten, worauf wir weiter unten in dem Kapitel über Ibn Ḥazm des Näheren eingehen. Auch das Iğmâ' ist, wie wir aus der soeben angeführten Stelle des Ibn Chaldûn sehen konnten, eine der Zâhirschule mit den gegnerischen Richtungen gemeinsame Rechtsquelle. Gemeinsam ist ihnen jedoch nur der Begriff des Iğmâ', als der des Consensus der competenten Gelehrten der Kirche in Bezug auf Gesetzesfragen, welche in den geschriebenen Quellen nicht genau erörtert sind. Welche aber jene Autoritäten sind, die bei der Constatirung des Iğmâ' in Betracht zu ziehen seien, darüber hat die Zâhirschule²⁾ wesentlich andere Meinungen als die, welche in den gegnerischen Schulen zur Geltung kamen. Dieser Unterschied musste mit dem Fortschritte der Zeit immer eingreifender werden, ja sogar die klare Formulirung des Gegensatzes konnte erst in den spätern Generationen zu scharfer Ausprägung gelangen; aber wir dürfen voraussetzen, dass die Ansichten der spätern Zâhiriten über die Ausdehnung und den Kompetenzkreis des Iğmâ' ihre erste Begründung in einem Buche fanden, welches der Stifter der Zâhirschule dieser Rechtsquelle widmete³⁾. Wir müssen im Allgemeinen die Thatsache in Betracht ziehen, dass sich in Hinsicht auf die Bedeutung des Iğmâ' innerhalb des Islâm, — wir sprechen

1) Muhammed al-Kâşânî (früher selbst Anhänger Dâwûd's), Al-Mu'âfa al-Nahrawânî, Schüler Al-Ṭabari's, verfassten solche Gegenschriften. Fihrist p. ۳۳۹, 8.

2) und innerhalb derselben wieder Ibn Ḥazm, der, wie wir schon hier vorwegnehmen wollen, die gewohnte Auffassung des Iğmâ' mit folgender Motivirung in Frage stellt: Da es auch Ginnen gab, welche zu den gläubigen Genossen des Propheten gehörten, und es nicht möglich ist, sich über die Meinungen derselben Kenntniss zu verschaffen, so ist das Vorgeben eines „Consensus der Genossen“ eitel Lug und Trug. (Ibn Ḥağar, Işâba ed. Calcutta I p. v). Jedoch wir werden sehen, dass I. Ḥ. sich sehr kräftig auf Iğmâ' beruft; er muss demnach jedenfalls in Beziehung hierauf eine eigene Ansicht gehabt haben, welche aus unseren Materialien nicht mehr erschlossen werden kann.

3) Fihrist p. ۳۱۷, 12 كتاب الاجماع.

hier nicht bloss von den Anfängen der Entwicklungsgeschichte der muhammedanischen Theologie — die widersprechendsten Meinungen ausbildeten. Es wird auch von solchen Theologen gesprochen, welche die Geltung desselben ganz und gar in Abrede stellen. Sie sagen, es sei unmöglich, in Bezug auf welche Generation immer die übereinstimmende Meinung sämtlicher kompetenter Autoritäten festzustellen. Wem wäre es möglich, von der Existenz jeder einzelnen dieser Autoritäten Kenntniss zu haben? Gar oft mag eine einfache Frau in ihrem Gemache die Stufe eines Muğtahid erklimmen, ohne dass die Zeitgenossen von ihrer Existenz Kenntniss haben. Und selbst dann, wenn wir voraussetzen, dass es möglich sei, ein suffrage universel sämtlicher gelehrter Zeitgenossen einzuholen: wer bürgt denn dafür, dass dasjenige, was sie als ihre Meinung aussprechen, auch wirklich ihre innere Ueberzeugung ist? Und endlich — so sagen die Leugner des Iğmâ' — hätte der Prophet in seinen Instructionen an Mu'ad (s. oben S. 8) nicht den Consensus als Rechtsquelle genannt, wenn er ihn überhaupt als solche gelten lassen wollte? Dieses Stillschweigen ist ein Beweis dafür, dass Iğmâ' überhaupt als Rechtsquelle nicht zu gelten hat¹⁾. Aber selbst jene Gesetzgelehrten, welche das Iğmâ' als Rechtsquelle anerkennen und sich hierbei auf verschiedene, nicht immer unzweifelhaft authentische Traditionssätze berufen²⁾, sind in der

1) Warakât Bl. 33 b واحتجّ منكروا الاجماع بامرّين احدهما منع
تقريره فان علماء العصر غير محصورين وفيهم الخامل والمشهور
[ورب امرأة في خدرها بلغت درجة الاجتهاد ولا يُعَلِّمُ بها] ولو فرض
جميع اهل الاجتهاد لا يُعَلِّمُ اتّفاقهم بجواز اظهار احدهم خلاف ما
في نفسه وثانيهما ان حديث معاذ المشهور لم يُذكر فيه الاجماع
ولو كان حجةً لذكره

2) Der zumeist angeführte traditionelle Beleg ist der Satz: لا تجتمع
أمّتي على ضلالة, oder wie ihn Dāwūd von Mālik Al-A's'ari in vollem Zusammenhange überliefert haben soll: قال رسول الله صلّعم ان الله أجاركم من ثلاث خصال ان لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا وان لا يظهر اهل الباطل على اهل الحق وان لا تجتمعوا على ضلالة.
Auch andere, minder zutreffende Aussprüche pflegen in den Uṣūlwerken angeführt zu werden; im Koran war es sehr schwer eine Stütze zu finden, man berief sich dennoch auf Sure IV v. 115 (وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ).

Definition dieser Rechtsquelle nicht immer einer Ansicht. Mâlik b. Anas zieht bekanntlich nur die übereinstimmende Lehre der Gelehrten von Medîna in Betracht und ist in diesem Sinne eigentlich unter die Leugner dessen, was man gewöhnlich unter *Igmâ'* versteht, zu setzen¹⁾. Und diejenigen Gesetzeslehrer, welche bei der Feststellung des *Igmâ'* die durch Mâlik geforderte territoriale Beschränkung verwerfen, sind bezüglich der zeitlichen Grenze, welche beim *Igmâ'* in Betracht kommt, unter einander uneinig. Sie verstehen unter *Igmâ'*: „Die Uebereinstimmung der Gelehrten in der Kirche Muhammed's in einem Zeitalter in Bezug auf eine

gesetzliche Frage“ اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلعم في عصر

اتفاق علماء أهل العصر: (Imâm al-Haramajn: على حكم شرعي (على حكم الحادثة). Soll nun die Uebereinstimmung der den

Lebenden vorangegangenen Generationen von Muğtahidîn in Betracht gezogen werden, oder ist die zeitgenössische Generation gemeint?²⁾

Ist, um ihre Terminologie beizubehalten, انقراض العصر شرط الاجماع

oder nicht? Diese Frage nun kommt in der Zâhirschule gar nicht in Betracht. Sie sagt, und sagt es wahrscheinlich ihrem Stifter Dâwûd nach, der sich um die Beibringung eines daraufbezüglichen Traditionssatzes bemühte (s. oben S. 33 Anm. 2), dass unter *Igmâ'* einzig und allein die Uebereinstimmung der „Genossen des Propheten“

(اجماع الصحابة) zu verstehen sei, dass nur dasjenige, was mit

Bezug auf den authentisch nachweisbaren Consensus der Genossen gelehrt wird, berechtigt, dass aber der Consensus der spätern Generationen, ja selbst der der Tâbi'în völlig gleichgültig sei und dass aus demselben keine Rechtslehre abgeleitet werden könne

Andere Theologen betrachten die Geltung des *Igmâ'* als Postulat des gesunden Menschenverstandes und mühen sich nicht ab, nach geschriebenen Beweisen für dieselbe zu forschen.

1) Kremer, Culturgeschichte des Orients I p. 488.

2) Die hauptsächlichsten auf اجماع bezüglichen Streitfragen sind kurz zusammengestellt im Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musalmans s. v. I p. ٣٣٨—٤٠. Aber die Unterscheidung zwischen a) اجماع القول b) اجماع الفعل c) اجماع السكوت ist dort nicht erörtert. Vgl. über *Igmâ'* jetzt auch C. Snouck Hurgronje's Abhandlung: Nieuwe Bijdragen tot de kennis van den Islâm (Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde v. Ned. Indie 4e Volgr. VI. Deel 1883) p. 43 ff. des Sonderabdrucks. Diese ausgezeichnete Arbeit des holländischen Gelehrten war zur Zeit der Abfassung vorliegender Abhandlung noch nicht erschienen.

und dürfe ¹⁾. Denn, so argumentiren sie, nur zur Zeit der Genossen, welche einen an einem Orte vereinigten Kreis bildeten, dessen Mitglieder wie deren Anzahl jedem bekannt waren, war es möglich, die Uebereinstimmung sämtlicher kompetenter Autoritäten zu erheben. Nach Ablauf der Generation der „Genossen“ aber zerstreuten sich die Gelehrten in alle Länder und Zonen und vermehrten sich so sehr, dass ihre Zahl nicht zu bestimmen ist und dass eine Ortschaft sie nicht einschliessen konnte. Was sie also in voller Uebereinstimmung lehren, liesse sich gar nicht bestimmen.

Wir ersehen hieraus, dass in den Schulen Abû Ḥanîfa's und Al-Sâfi's sehr leicht eine Lehre auf Grund des Igmâ' zur Geltung kommen mochte, welche die Zâhirschule als völlig unbegründet verwerfen konnte. Das Princip aber des Igmâ' hat auch Dâwûd und seine Schule anerkannt, und ihre Polemik wendet sich zumeist nur gegen die Anwendung jener Rechtsquellen, die sie im Princip als unzulässig verwerfen, gegen die der speculativen Quellen.

Dâwûd's Opposition gegen Kijâs und Raġ, die Existenz seiner dieser Opposition gewidmeten Schriften ist in ihrem geschichtlichen und literarischen Zusammenhange erst dann recht zu begreifen, wenn wir sie in Beziehung setzen zu der in der Schule Abû Jûsuf's hervorgetretenen literarischen Bestrebung, die Berechtigung der speculativen Quellen theoretisch immer tiefer zu begründen, nachdem sie praktisch in Abû Ḥanîfa's System ihr Bürgerrecht erhalten hatten. Die „كتاب إبطال القياس“ u. s. w. sind als Gegenschriften

zu fassen gegen ḥanefitische Werke, wie z. B. das كتاب اثبات كتاب إنبات, wie deren der Schüler Abû Jûsuf's. Abû Mûsa 'Îsa b. Abân b. Şadaġa (st. 220) in die Welt setzte, um die theologischen Scrupel der traditionsfreundlichen Reaction zu zerstreuen ²⁾.

1) Warakât Bl. 34a خلافاً لأهل الظاهر فأنهم قالوا إجماع المحتج به إجماع الصحابة واعتمدوا به على أن الإحاطة بأقوال المجتبعين في أيام الصحابة كانت ممكنة لاشتغال العلماء وانحصار (والانحصار cod.) عددهم فأمّا بعد الصحابة فإن [العلماء] تفرّقوا في الأمصار واختلفوا في الاقطار وكثّروا بحديث لا يحصرهم عدد ولا يجمعهم بلد ولا يمكن الوقوف على قولهم.

2) Flügel, Ueber die Classen der ḥanefitischen Rechtsgelehrten (Abhandlungen der phil. histor. Classe der kgl. sächs. Gesellsch. d. WW. Bd. III [1861] p. 288.

Aber auch Dâwûd sollte die Erfahrung machen, die für die alten Aşhâb al-ḥadîṭ der vorhanefitischen Epoche nicht ausbleiben konnte. Auch ihm zeigte die Praxis die thatsächliche Unzulänglichkeit seiner Theorie; er hatte gut auf das ausschliessliche Recht der Schrift und der Tradition pochen, Analogie und Raʿj verwerfen: die richterliche Praxis musste immer nach Succurs aus anderen Vorrathskammern rufen, wenn die geschriebenen und überlieferten Quellen sie im Stiche liessen. Immer mussten die exklusiven Traditionisten auf die ultima ratio des Saʿbî (oben S. 7) zurückkommen. Dies sollte auch Dâwûd erfahren. Die Praxis versagte ihm die Möglichkeit der vollen Bethätigung seiner eigenen Theorien. Er selbst war genöthigt, in der Praxis der Gesetzeskunde das Kijâs zu benutzen und es als „Beweis“ gelten zu lassen ¹⁾. Dies ist aber nichts anderes als eine Wiederannäherung an den Standpunkt Al-Sâfiʿî's. Diesem praktischen Zwange weichen, hat denn die durch Dâwûd begründete Schule die starre Verwerfung der selbständigen, von der Tradition freien Meinung aufgeben müssen, während sich jedoch immer noch ein Häuflein von Ideologen fand, welche den starren Negativismus festhielten. Al-Mâwerdî erwähnt diese beiden Schattirungen der „Kijâsleugner“ (نفاة القياس) bei der Frage, ob solchen Theologen richterliche Aemter anvertraut werden dürfen: „Diejenigen, welche die Analogie verwerfen, sind von zwei Arten. Die einen verwerfen dieselbe und folgen dem Aeusseren des Textes und richten sich nach den Sprüchen der Altvordern da wo diese mit keinem Text in Widerstreit stehen. Das selbstständige Iğtihâd aber verwerfen sie völlig und wenden sich ab von dem eigenen Denken und freien Ergründen. Solchen darf man nicht Richterämter anvertrauen, da sie die Methoden der Gesetzeskunde nur in unzulänglicher Weise bethätigen. Eine andere Classe derselben verwirft zwar die Analogie, geht aber in der Gesetzesdeduction dennoch selbstständig vor, indem sie sich auf den Inhalt (Geist) der Worte und den Sinn der Anrede stützen. Dahin gehören die Ahl al-Zâhir; ob man solchen Theologen ein Richteramt anvertrauen dürfe, darüber sind die Genossen Al-Sâfiʿî's getheilte Meinung“ ²⁾. Es versteht sich von selbst, dass

1) Abulfedâ Annales II p. 262 وكان داود لا يرى القياس في

كتاب und كتاب الشريعة ثم اضطر اليه فسماه ذليلاً d. h. er nahm es wie einen und ذليلاً auf. Reiske liest ذليلاً und findet

folgenden Sinn: „et quamvis (!) ab ipso rerum usu et indole cogeretur deinceps similitudinis rationem habere, nihilominus (!) tamen appellabat eum ferendae sententiae modum ignobilem“. Vgl. hierüber auch Al-Samʿânî (Beilage V).

2) Constitutiones politicae ed. Enger p. III.

Dāwūd dem Kijās nur im äussersten Nothfalle ein Recht einräumte; die Concession, es ein Dalīl zu nennen, haben später fanatischere Schüler, wie z. B. Ibn Ḥazm einer war, zurückgenommen.

Bei dem geringen Raume, den in Dāwūd's Lehrsystem die bei allen seinen Vorgängern breiter Berücksichtigung gewürdigten speculativen Hilfsmittel fanden, musste jenes in vielen Punkten von den gangbaren Schulen abweichende Meinungen aufweisen. Es wäre für die vergleichende Kenntniss der ältesten muhammedanischen Gesetzeskunde von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit, wenn wir die Reihe der Unterscheidungslehren Dāwūd's und der Zāhiriten vollständig besäßen. Die Lehre der Ahl al-Zāhir wurde aber, wie wir im letzten Kapitel näher sehen werden, von der Berücksichtigung in der Feststellung des Consensus bald völlig ausgeschlossen, und daher kommt es, dass in Werken, in welchen die Unterscheidungslehren (خلافيات) der orthodoxen Schulen vergleichend dargestellt werden ¹⁾, die Lehren der Ahl al-Zāhir, als

1) Diese Literatur, welche jedoch nicht zu verwechseln ist mit der Wissenschaft von dem اختلاف الصحابة (s. Anmerkung 2), verdiente einmal in bibliographischer Beziehung eingehend behandelt zu werden. Eröffnet wird sie, wie ich glaube, durch Al-Šāfi'i's Arbeit اختلاف العراقيين, in welcher er die Differenzpunkte zwischen Abū Ḥanīfa und Muḥammed ibn Abī Lejlā zusammenstellt (Tahdīb p. vv.). Nach Flügel (Abhandlungen der sächs. Ges. d. WW. Phil. hist. Cl. 1861 p. 301) wurde dieses علم الخلاف von Abū Zejd 'Abd Allāh Al-Dabāsī (Mitte des V. Jhd.) begründet durch sein تأسيس النظر في اختلاف الأئمة. Wir können jedoch schon früher (III. u. IV. Jhd.) Anfänge und Ausführungen in dieser Frage nachweisen. Abū Bekr ibn al-Mundir (st. 309/10) wird als berühmter Schriftsteller in diesem Fache bezeichnet (Tahdīb p. 4vo); dessen Zeitgenosse Al-Ṭabari (st. 310) schrieb ein كتاب اختلاف الفقهاء (Fihrist p. 235, 5); vgl. oben S. 4; später verfasste Abū Bekr al-Rāzī Al-Ġassās (st. 370) einen Auszug aus Al-Ṭahāwī's Werk über اختلاف العلماء (oder اختلاف الفقهاء Ibn Kṭlbuḡā p. 6, 17). Hierher gehört auch der Šāfi'ite Zakarijā b. Jahjā Al-Sāġī (st. 307) mit seinem كتاب اختلافات الفقهاء. Bei Ibn al-Mulakkin (Bl. 12b) wird von Al-Ḥuseyn b. al-Kāsim Abū 'Alī Al-Ṭabari (st. 350) gesagt: وهو أول من جود الخلاف وصنفه. Vgl. dieselbe Angabe bei Abu-l-Mahāsīn II p. 30v. Zu erwähnen ist noch, dass man in späterer Zeit unter علم الخلاف vorzugsweise nur die Kenntniss der Unterscheidungs-

für den Consensus völlig gleichgültig, ganz und gar unberücksichtigt und unerwähnt blieben. Nur von den daraufbezüglichen Werken zweier Verfasser ist mir ein Anderes bekannt geworden. Der Hanefit Muḥammed b. ‘Abd al-Raḥmân al-Samarḳandî Al-Singârî (st. 721) verfasste ein in diese Literaturgruppe gehöriges Werk: *عمدة الطالب لمعرفة المذاهب*, in welchem neben den vier orthodoxen Schulen auch die Lehrmeinungen der Sî’a und der Dâwûditen Punkt für Punkt vorgeführt werden¹⁾; dieses Buch ist uns aber nicht erhalten geblieben. Dann ist der berühmte Theosoph ‘Abd al-Wahhâb Al-Sa‘rânî (st. 973) zu nennen, welcher in Folge der eigenthümlichen Tendenz seiner „Wage der Wahrheit“ (*ميزان الحق*), in welcher er eben die Lehre von der Gleichwerthigkeit aller differirenden Schulmeinungen, als für den Geist der Religion gleichgültiger Formensachen, theoretisch durchzuführen strebt, den Unterscheidungslehren der Ahl al-Zâhir neben denen der orthodoxen Schulen gleichberechtigte Erwähnung gönnt²⁾. Das Mizân verfasste Al-Sa‘rânî nachdem er bereits in die Richtung der muhammedanischen Theosophie eingetreten war. Aber schon bevor er sich dieser Richtung angeschlossen hatte, verfasste er unter dem Titel: *كتات المنهاج (المنهج) المبين في بيان أدلة* ein Buch ähnlichen Inhaltes³⁾, welches — wenn ich dies aus den Worten, dass es die „actuellen und verschwundenen“ *Madâhib* behandle, folgern darf⁴⁾ — neben den orthodoxen Schulen

lehren der beiden Schulen des Abû Hanîfa und Al-Sâfi‘ri verstand. So finden wir bei Al-Firkâh (*Warâḳât* Bl. 52b) zu den Worten des Imâm al-Ḥaramejn

ومن شروط المفتى ان يكون عالمًا بالفقه أصلاً وفِرْعاً خلافاً ومذْهَباً
وقوله خلافاً يعنى ان يكون عالمًا
باختلاف العلماء في احكام الوقائع الفروعية من اقوال الصحابة
والتابعين ومن بعدهم ولا يكفى ما يفهم من مطلق اسم الخلاف
الآن وهو علم الخلاف بين الامامين الشافعى وابى حنيفة فقط.

1) Ibn Kuṭlubaḡâ p. 42 nr. 165.

2) Solche Stellen sind ausser den in dieser Arbeit später anzuführenden noch folgende: I pp. 132, 134, 137, 138, 141, 144, 151, 152, 159, 228, II pp. 34, 45, 47, 53, 58, 60, 62, 74, 92, 119, 223, 232.

3) Ein kleines Stück davon ist in einer Gothaer Sammelhandschrift. Vgl. Pertsch Arab. Handschriften I p. 21 nr. 123.

4) Mizân I p. 74 *وكتابى المسمى بالمنهج المبين في بيان أدلة*

auch die Zāhirschule berücksichtigt. Dieses Werk welches er sowohl im Mizân als auch anderweitig ¹⁾ oft citirt, wird wohl als identisch anzusehen sein mit einem كتاب أدلة المذاهب, welches Al-Sa'rânî ebenfalls als sein Werk anführt.²⁾ Ausserdem wird in einigen grösser angelegten Tafsîrwerken und Traditionscommentaren bei Stellen, aus deren eigenthümlicher Interpretation eine Sonderlehre der Zāhirschule folgt, auf diese, zuweilen mit Darlegung des Ideenganges der bezüglichen Beweisführung, hingewiesen. Aus diesen Werken haben wir denn auch in dieser Arbeit unsere Daten hinsichtlich der Lehrmeinungen der Zāhirschule zumeist schöpfen müssen.

Wir dürfen annehmen, dass die Anhänger Dâwûd's seine Lehren immer weiter entwickelten, die Consequenzen seiner Grundsätze auf weitere Kreise ausdehnten, mit einem Worte, von ihrem Standpunkte aus eine Vervollkommnung der zāhiritischen Gesetzeswissenschaft anstrebten und bewerkstelligten. Zu bestimmen, was von dem, was wir die Lehre der Zāhirschule nennen, den successiven Generationen von Zāhiriten einzeln angehört, können wir uns nicht anheischig machen. Ja sogar für die in dieser Beziehung wichtigste Frage: „was hat Dâwûd selbst von den übrigen Imamen Abweichendes in der Gesetzeswissenschaft gelehrt?“, sind wir nur auf spärliche Daten angewiesen. Wir können es nicht als unzweifelhaft hinstellen, wenn die Quellen, denen wir in den folgenden Abschnitten Glauben schenken, eine oder die andere Lehre der Zāhirschule als von Dâwûd selbst abstammend erwähnen. Sicher ist in diesem Falle nur dies, dass wir eine zāhiritische Lehre vor uns haben; unsicher bleibt aber, ob sie bereits von Dâwûd ausgesprochen wurde. Einige Lehrmeinungen aber werden im Laufe der Rede über Dâwûd's System als dem Dâwûd selbst angehörige und sein System besonders charakterisirende hervorgehoben. Von diesen wenigstens gilt mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass sie wirklich von dem Stifter der Zāhirschule herrühren. Solche Punkte sind: die Lehre Dâwûd's von der Beschränkung des Verbotes, goldene oder silberne Gefässe zu gebrauchen, auf das Trinken aus solchen Gefässen³⁾; von der Beschränkung des Wucherverbotes auf die

المجتهدين كإفاد ذلك فأتى جمعت فيه أدلة جميع المذاهب المستعملة والمندرسة قبل دخولي في محبة طريق القوم ووقوعي على عين الشريعة التي يتفرع منها أقوال جميع المجتهدين ومقلديهم.

1) Laṭā'if al-minan (Hschr. des ung. National-Museums Nr. XV) Bl. 178a.

2) Mizân I. p. v..

3) Abulfedâ Annales II p. 262.

IV.

Wir können kein anschaulicheres Beispiel für die Beleuchtung des Verhältnisses der Záhirschule zu den übrigen orthodoxen muhammedanischen Gesetzesschulen anführen, als ihre Grundlehre betreffs des Wucherverbotes. In den Traditionen, in welchen das koranische Wuchergesetz näher bestimmt ist, werden sechs Arten genannt, mit denen — in der durch das muhammedanische Gesetz untersagten Weise — Wucher zu treiben verboten wird; und zwar:

الذهب الفضة البرّ الشعير التمر والزبيب Gold, Silber, Weizen, Gerste, Datteln, Rosinen. Nun lehren die analogistischen Schulen, dass diese sechs Arten in den Traditionen nur als Specimina aufgeführt werden, dass sie aber keineswegs das ganze Gebiet der wucherfähigen Arten ausschliessend umfassen. Um nun bestimmen zu können, für welche Arten die eben genannten sechs als Beispiele gelten, suchen sie nach der Methode des Ta'il den Grund (علّة) ¹⁾ des Verbotes bei jeder Gattung, den Gesichtspunkt unter

welchen sie betreffs dieses speciellen Gesetzes fallen, die höheren Gattungen, deren Arten sie sind. Aus einer solchen Betrachtung folgt dann nach ihnen, dass nicht nur diese Arten, sondern die Gattungen, unter die sie gehören, dem Wucherverbote unterliegen. So hat schon in früher Zeit ein medinenser Rechtsgelehrter, Lehrer des Mâlik b. Anas, Rabî'a, dem der Beiname „Rabî'a des Raĵ“

(ربيعة الرأي) gegeben wurde, den Gesichtspunkt aufgestellt, dass auf Alles, was der Almosensteuer (كسّة) unterworfen ist, das Wucherverbot Bezug habe, woraus also folgen würde, dass auch Haus- und Reitthiere in dieses Verbot inbegriffen sind ²⁾. In den Gesetzesschulen ging man auf noch speciellere Distinctionen ein. So z. B. sagt die Schule Abû Hanîfa's, dass die ersten beiden Arten nur Beispiele sind für das ganze genus des durch Gewicht Bestimmbaren (موزون), dessen Arten sie sind; die Schule Al-Sâfi's sieht in denselben die Vertreter alles Werth Habenden (جنس الأثمان), in den aufgezählten Früchten nur Beispiele von Nahrungsmitteln (مطعومات) u. s. w.; so dass also nach diesen

1) علّة الخمر, worüber Al-A's'ari mit einem mâlikitischen Theologen

disputirt, ist die „ratio des Weinverbotes“ nicht „Zweck des Weines“, wie Spitta Zur Geschichte Abu-l-Hasan al-A's'ari's p. 81 nr. 98 erklärt.

2) كلّ ما تنجب فيه الزكاة فهو ربويّ فلا يجوز بيع المبيع بالمبيع.

Schulen das Wucherverbot nicht nur auf die in der Tradition angeführten Arten, sondern auf Alles, was unter denselben Gesichtspunkt fällt, Bezug hat. Diese Schulen lassen, wie wir sehen, die Analogie walten und dehnen das Geschriebene durch die Anwendung der Analogie auf nicht ausdrücklich Geschriebenes aus. Die Zâhirschule kann dieser auf speculativer Willkür beruhenden Erweiterung des geschriebenen Gesetzes ihre Zustimmung nicht geben; wären jene Gattungen gemeint, so hätte der Prophet sicherlich dem kürzeren Ausdruck den Vorzug gebend, statt einzelne Arten zu nennen, bloss den einen Gattungsnamen gebraucht¹⁾. Das Wuchergesetz kann nach ihrer Ansicht nur auf jene sechs Arten Bezug haben, welche in der Tradition ausdrücklich erwähnt sind; wenn jemand mit solchen Dingen, welche in diesen sechs Arten nicht inbegriffen sind, die durch das muhammedanische Gesetz als Wucher betrachtete Art von Handel treibt, so hat er dieses Gesetz nicht übertreten²⁾.

Wir erkennen an diesem Beispiele den leitenden Gesichtspunkt der Gesetzeswissenschaft der Zâhirschule in ihrem Unterschiede von dem sonstigen orthodoxen Fikh. Während dem letzteren, und zwar desto schärfer und systematischer, je mehr constitutives Recht dem Ra'j und besonders der Analogie zuerkannt wird, stets die Frage vorschwebt: aus welchem Grunde wird in Bezug auf ein bestimmtes Individuum oder in Bezug auf eine bestimmte Sache etwas angeordnet? und dann das betreffende Gesetz über den in der Schrift und der Tradition

1) *Al-Mafâtiḥ* II p. ٥٣. *المكييلات والمطعومات*. انّ الشارح خصّ من المكييلات والمطعومات. والاقوات اشياء اربعة فلو كان الحكم ثابتنا في كلّ المكييلات او في كلّ المطعومات لقال لا تبيعوا المكييل بالمكييل متفاضلا او قال لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا فان هذا الكلام يكون اشدّ اختصارا واكثر فائدة فلما لم يقل ذلك بل عدّ الاربعة علمنا ان حكم الحرمة مقصور عليها فقط.

2) *Al-Nawawī* IV p. ٥١. ونصّ النسبى في هذه الاحاديث على تحريم الربا في ستة اشياء الذهب والفضة الخ فقال اهل الظاهر لا ربا في غير هذه الستة بناء على اضلهم في نفى القياس قال جميع العلماء سواهم لا يختص بالستة بل يتعدى في معناها وهو ما يشاركها في العلة واختلفوا في العلة الخ. Vgl. noch ausführlicher *Al-Sa'raṇī* II p. ٧٧—٧٨.

ausdrücklich constatirten Fall hinaus auf Alles ausgedehnt wird, was in Anbetracht der obschwebenden Gesetzesursache demselben analog ist (vgl. oben S. 30), betrachtet die Zâhirschule einen solchen Syllogismus als einen willkürlichen, dem Gedanken des Gesetzgebers eigenmächtig untergeschobenen und beschränkt das Gesetz (حُكْم) ausschliesslich auf die im Gesetz namhaft gemachten persönlichen oder sachlichen Fälle (المنصوص). Nach der Ansicht der Zâhirschule hat man überhaupt bei keinem Gesetze Gottes nach der Ursache desselben zu fragen, ebenso wie bei keinem Werke Gottes die Ursache der Hervorbringung zu untersuchen ist; die einzige Ursache der Hervorbringung derselben ist der souveräne Wille Gottes¹⁾: ganz dasselbe gilt auch von dem Gesetz.

In dem Traditionsausspruche, in welchem den Rechtgläubigen jede Art von Luxus verboten wird, nennt der Text blos „das Trinken aus goldenen und silbernen Gefässen“: قال رسول الله صلعم من شرب في إناء من ذهب أو فضة فأنما يجرجر في بطنه ناراً من جهنم. Wer aus einem goldenen oder silbernen Gefässe trinkt, der schlürft (mit diesem Trunke) Hölle Feuer in seinen Bauch“²⁾. Allerdings ist es wahr, dass in einigen Parallelversionen dieses Traditionssatzes neben dem Trinken auch das Essen aus solchen Gefässen erwähnt wird (الذى يأكل أو يشرب في الخ); jedoch ist jene oben citirte Version die ursprünglichere, und an dieselbe hält sich Dâwûd und seine Zâhirschule, indem sie lehren, das Verbot beziehe sich lediglich auf das, was der einfache Wortlaut bietet. Verboten ist ausschliesslich das Trinken aus Gold- oder Silbergefässen; jeder anderweitige Gebrauch, den jemand von goldenen und silbernen Geräthen machen wollte, ja selbst das Essen aus denselben, ist erlaubt³⁾. Diese Lehre Dâwûd's wird als Beispiel für die Methode

1) Ibn Ḥazm I Bl. 27 b أنه تعالى لا يفعل شيئاً لعلّة وأنه تعالى

يفعل ما يشاء وإن كلّ ما فعله هو عدل وحكمة أي شيء كان
vgl. Ibtâl Bl. 3a, 14a. 2) Muslim, Kitâb al-libâs nr. 2.

3) Al-Nawawî IV p. 419 وأجمع المسلمون على تحريم الأكل

والشرب في إناء الذهب وإناء الفضة على الرجل وعلى المرأة ولا يخالف ذلك أحد من العلماء إلا ما حكاه أصحابنا العراقيون أن للشافعى قولاً قديماً أنه يكره ولا يحرم وحكوا عن داود الظاهري تحريم الشرب وجواز الأكل وسائر وجوه الاستعمال.

der Zâhirrichtung bei dem Historiker Abulfeda angeführt¹⁾. Die Kijâsschulen forschen auch hier vermitteltst ihrer auf die Motivierung der Gesetze und auf die Deduction von Analogien auf Grund dieser Motivierung auferbauten Forschungsmethode dem Geiste des Gesetzes nach. Da die im Traditionstext ausdrücklich erwähnte Benutzung von Gold und Silber nur deshalb verboten sein konnte, weil der Gesetzgeber den luxuriösen Gebrauch derselben miss-

billigte, um hierdurch Hochmuth und Prahlerei (خيلاء) hintanzuhalten, darum muss in jenem beispielsweise hervorgehobenen Detail jede Art von Benutzung inbegriffen sein. Sie verbieten demzufolge z. B. auch die Benutzung solcher Gefässe für die rituelle Waschung (wuḍû')²⁾; einige Codices erwähnen sogar, dass die kleine Sonde, die man beim Auftragen des Kohl benutzt, nicht aus Gold oder Silber sein dürfe³⁾. Nach diesen Beispielen wird einleuchtend sein, wie es zu verstehen ist, wenn wir sagen, dass der vorwiegendste Unterschied zwischen dem Gesetz nach der Auffassung der Zâhirschule und den durch die Kijâsschulen entwickelten Gesetzesfolgerungen (فروع) darin besteht, dass in jenem der Wortlaut der als autoritativ anerkannten Gesetzestexte ausschliesslich massgebend ist, während in der Entwicklung des Gesetzes in letzteren über diesen strengen Wortlaut hinausgegangen wird. Der soeben betonte Grundunterschied in der Gesetzesentwicklung beider Schulen bezieht sich auf beide der geschriebenen autoritativen Quellen des muhammedanischen Gesetzes: nämlich sowohl auf Kitâb als auch auf Sunna. Wir wollen auf beiden Gebieten einige concrete Beispiele dieses Gegensatzes betrachten.

1. Sure II v. 283 giebt Muhammed im Namen Gottes folgendes Gesetz: Nachdem er angeordnet, dass im regelmässigen geschäftlichen Verkehr die Sicherheit der Habe des Gläubigers durch schriftliche Bestätigung der entlehnten Summe von Seiten des Schuldners gefordert werde, sagt er: **وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ فَلَمْ** **تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانًا مَقْبُوضَةً** „Wenn ihr aber auf der Reise seid

1) Annales Muslemici ed. Reiske II p. 262.

2) Al-Sa'râni I p. ۱۳۳ قول الائمة الاربعة ان استعمال اواني الذهب والفضة حتى في غير الأكل والشرب حرام على الرجال والنساء إلا في قول الشافعي مع قول داود إنما يحرم الأكل والشرب [sic] خاصة والأول مشدد والثاني مخفف واقف على حد ما ورد.

3) Burhân al-dîn Al-Birmâwi's Supercommentar zu Abu-l-Kâsim al-Gazzi's Šarḥ al-ġâja, Bûlâk 1287 p. ۱۷.

und keinen Schreiber findet, so wird ein Unterpfand in Beschlag genommen“. Schon einige Rechtslehrer der ältern Zeit, so besonders im I. Jhd. der Mekkaner Muğāhid (st. 100—4) und im II. Jhd. der Baṣrier Al-Daḥḥāk (st. 212), legten den Vers nach dem strikten Wortlaute aus und beschränkten das Pfändungsrecht auf die Reise; wenn sich hingegen die beiden Parteien zu Hause oder im Allgemeinen an regelmässigen stabilen Wohnorten menschlicher Gesellschaft (في الحضر) befinden, so hat nach ihnen das Unterpfand im geschäftlichen Verkehr nicht statt, sondern es muss unter solchen Umständen der Gläubiger seinen Anspruch durch die Aufsetzung einer schriftlichen Schuldurkunde versichern¹⁾. Diese wortgetreue Auslegung und praktische Anwendung des koranischen Gesetzeswortes wurde von den Rechtsschulen aus leicht begreiflichen Gründen verworfen, so sehr, dass Al-Buchārī sich berechtigt fühlen konnte, die Gültigkeit des Pfandes unter Verhältnissen, die durch das Korānwort ausgeschlossen zu sein scheinen, schon in der Titelüberschrift zu dem betreffenden Kapitel seines Traditionswerkes als unbestritten mit einfließen zu lassen, indem er dem Kapitel über das Unterpfand folgende Aufschrift vorsetzt: كتاب في الرهن

في الحضر وقوله تعالى وإن كنتم الآية und in der That zeigen die dort zusammengestellten traditionellen Mittheilungen der Zeitgenossen und Gefährten des Propheten, dass der Prophet in Medina, also im ḥaḍar, seinen Gläubigern Pfänder gab. Nur Dāwūd al-Zāhirī und seine Schule fügen sich nicht der allgemeinen Auffassung, nach welcher der Umstand der Reise im Koranverse nur a potiori hervorgehoben wird, ohne eine Beschränkung ausdrücken zu wollen, und nehmen sich vielmehr der vergessenen Lehre Muğāhid's und Al-Daḥḥāk's an²⁾. In der Anmerkung finden wir, dass Faḥr al-dīn Al-Rāzī in Sure IV v. 102 einen Beweis

1) Maḥāṭib II p. ٥٥٨ في الرهن على أن الرهن في السفر والحضر سواء وفي حال وجود الكتاب وعدمه وكان مجاهد يذهب إلى أن الرهن لا يجوز إلا في السفر أخذًا بظاهر الآية ولا يعمل بقوله اليوم وإنما تقييدت الآية بذكر السفر على سبيل الغالب كقوله فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم وليس الخوف من شرط جواز القصر.

2) Al-Kaṣṭalānī IV p. ٣٣٣ وبه (يعني بقول مجاهد والصحيح) vgl. Al-Ša'rānī II p. ٨٥. قال داود وأهل الظاهر

für die Thatsache findet, dass bei gewissen Gesetzen des Koran bestimmte Fälle *blos a potiori* (على سبيل الغالب) angeführt werden, ohne dass damit angedeutet würde, dass das betreffende Gesetz ausschliesslich nur auf diesen bestimmten Fall Bezug hat. Aber auch bezüglich des in dieser Beweisstelle enthaltenen Gesetzes klammert sich Dâwûd und seine Zâhirschule an den Wortlaut des Schriftausdruckes; nur dass hier die gegnerischen Schulen diejenigen sind, welche innerhalb des Gebietes des Schriftwortes eine aus dem Geiste desselben folgende Beschränkung vollziehen, während wieder andererseits die Zâhirschule auch hier den Generalisationsbeteubungen der Kijâsschulen widerstrebt. Auf diesen Vers wird nämlich das Zugeständniss des sogenannten *ṣalât al-chauf* und *ṣalât al-musâfir* zurückgeführt. Muḥammed sagt dort: *وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنْ*

Und wenn ihr das „*الصَّلَاةِ*“ *إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا* Land durchstreift, so begeht ihr keine Sünde dadurch, dass ihr das Gebet kürzet, so ihr fürchtet, dass euch die Ungläubigen beunruhigen könnten“. Die allgemeinen Gesetzesschulen ¹⁾ bestimmen hier gewisse locale Grenzen für die Anwendung des Zugeständnisses, welches behufs Abkürzung des vorgeschriebenen Gebetes der Reisenden gemacht wird. So z. B. bestimmen Mâlik und Al-Sâfi‘i, dass dieses „Durchstreifen des Landes“ sich zum mindesten auf die Entfernung von 4 Poststationen zu je 4 farsach, die Parasange zu 3 mil, das mil zu 12 000 Schritten d. i. 3000 *ḥaṭwa’s* (denn je 3 Schritte *اقدام* machen eine *ḥaṭwa* aus), vom Wohnort aus gerechnet, erstrecken müsse; andere geben andere Massbestimmungen an; alle berufen sich auf Traditionen, welche von den wortklaubenden Zâhiriten als nicht genügend beglaubigt (آحاد)

verworfen werden. Kleinere Entfernungen vom Wohnorte können nicht als Reisen betrachtet werden, die den Muslim berechtigen, von dem Zugeständniss des kurzen *ṣalât al-chauf* Gebrauch zu machen. Die Ahl al-zâhir wollen von dieser exegetischen Beschränkung nichts wissen. Sich an den Wortlaut des korânischen Gesetzes klammernd, sagen sie: Der in Rede stehende Koranvers enthält einen Bedingungssatz; so oft nun der im Vordersatz enthaltene Fall eintritt, allemal wenn „ein Streifen durch das Land“ d. h. eine Entfernung vom regelmässigen Wohnorte stattfindet,

1) Auch im Sittischen Gesetz werden die Entfernungen, sowie die Art und die Umstände der Reise genau festgesetzt, für welche die Befugniss des abgekürzten *صلاة المسافرين* Geltung hat. Query, *Droit musulman* I p. 126—132.

darf das gekürzte Geſetz verrichtet werden. Die Beſtimmung der hierzu nöthwendigen Entfernung vom gewöhnlichen Wohnorte iſt eine willkürliche Neuerung jener Traditionare, auf welche ſich die gegneriſchen Schulen berufen, und können gegen das ausdrückliche Naß des Koran gar keine Bedeutung haben ¹⁾. Immer wird aber vorausgeſetzt, daß auch die andere im Koranvers erwähnte Bedingung — nämlich Bedrohung durch den ungläubigen Feind — vorhanden ſei, eine Nebenbedingung, auf welche wieder die andern Schulen kein Gewicht legen, ſondern dem gekürzten Gebete auch unter anderen Umſtänden Raum geben. In einem ſaſſitischen Codex z. B. finde ich folgende Fälle aufgezählt, in denen das gekürzte „Furchtgebet“ zuläſſig iſt: in jedem erlaubten Kampfe oder auf der Flucht in einem ſolchen Kampfe, wie wenn z. B. der Gerechte gegen den Unterdrücker kämpft, oder der Vermögende gegen jemanden, der ſeine Habe entwenden will; wenn jemand vor einer Ueberschwemmung oder einem Brande ſich flüchtet, oder vor einem Raubthiere, dem man ſonſt nicht entkommen kann, oder wenn jemand ein Land verläßt, wo Gewaltthätigkeit herrſcht, ja ſelbſt wenn ein zahlungsunfähiger Schuldner vor ſeinem Gläubiger flieht ²⁾. Die durch die Bedingungsworte **إِن** und **إِذَا** eingeleiteten

Sätze haben zwar den Sinn, daß ſo oft die in ſolchen Sätzen enthaltene Bedingung vorliegt, auch die im Nachsatze enthaltene Aussage zur Geltung kommt, ſie ſagen aber nicht aus, daß dieſe letztere excluſiv an die im Vordersatze gegebene Bedingung geknüpft ſei; vielmehr tritt ſie in allen ähnlichen und verwandten Fällen ebenfalls in Geltung. Natürlich widerſetzt ſich die Zährſchule dieſer Generaliſation ³⁾.

1) Mafâtiḥ III p. ۴۴۴ زعم داود واهل الظاهر ان قليل السفر
وكتيرة سواء في جواز الرخصة . . . احتجوا اهل الظاهر بالآية فقالوا
ان قوله تعالى واذا ضربتم في الارض . . جملة مركبة من شرط وجزاء
الشرط هو الضرب في الارض والجزاء هو جواز القصر واذا حصل
الشرط وجب ان يترتب عليه الجزاء سواء كان الشرط الذي هو
السفر طويلا او قصيرا اقصى ما في الباب ان يقال فهذا يقتضى
حصول الرخصة عند انتقال الانسان من محلة الى محلة ومن دار
الى دار. 2) Burhân al-dîn Al-Birmâwî p. ۱۲۱. 3) Mafâtiḥ

ان كلمة **إِن** وكلمة **إِذَا** تفيد ان عند حصول الشرط يحصل
المشروط ولا تفيد ان عند عدم الشرط يلزم عدم المشروط.

An den Geltungskreis der unter einem Bedingungswörtchen eingeführten Aussage in einem Koranvers knüpft sich auch folgender Differenzpunkt zwischen den beiderseitigen Gesetzesschulen.

Sure V v. 8: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا

وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ u. s. w. „O ihr, die ihr gläubig

seid! wenn ihr zum Gebet aufsteht, so waschet eure Gesichter und eure Hände u. s. w.“. Man begegnet häufig der durchaus irrigen Ansicht, dass es eine der ceremoniellen Obliegenheiten des muhammedanischen Lebens sei, dass man vor jedem der fünf kanonischen Gebete die rituelle Ablution (al-wuḍūʿ) vollziehe. In der That folgt dies aus dem eben angeführten Koranverse, und zum Theil auch aus der thatsächlichen Praxis frommer Muslims. Aber andererseits herrscht keine Meinungsverschiedenheit unter den vier anerkannten Gesetzesschulen darüber, dass diese fromme Praxis

allerdings eine gottwohlgefällige ¹⁾ (مستحب) sei. Obligatorisch sei nur nicht obligatorischer Natur (فرض واجب) sei. Obligatorisch sei nur

eine einmalige Waschung für alle fünf vorgeschriebenen Gebete des Tages, und die Gültigkeit dieses einmaligen rituellen Aktes erstreckt sich innerhalb der Zeitdauer dieser fünf Gebete auf so lange, als der status puritatis nicht durch einen Zufall aufgehoben wird, der nach den muhammedanischen Rituallehren eine Ablution erforderlich macht. Es ist überliefert, dass der Prophet selbst am Tage der Eroberung Mekka's alle fünf Gebete unter einem einzigen wuḍūʿ verrichtet und 'Omar gegenüber ausdrücklich bemerkt habe, dass er vorsätzlich so handle und dies für richtig erachte. Diese Ueberlieferung bestimmt die vier anerkannten Schulen, welche in dieser Frage vollständigen Consensus darbieten, den erwähnten Koranvers, dessen Wortlaut in entschiedenem Widerspruch zu dieser Lehre steht, dahin zu deuten, dass er eben das Obwalten jener oben angedeuteten Umstände voraussetze, unter denen eine erneute Ablution vor einem Zwischengebete nothwendig wird ²⁾. Man hat sich nicht gescheut, diese Interpretation in den Text des Verses

hineinzubringen, indem man zwischen die Worte الصَّلَاةِ und فاغسلوا die Worte وانتم محدثون einschob. Dass man schon in

1) Abū Su'ūd führt in seinem Tafsīr (Marginalausgabe von Būlāk III p. 628) zur Unterstützung dieser Auffassung der Fuḡahā noch folgende Tradition

an: من توضأ على طهر كتب الله له عشر حسنات, aus welchem Ausspruch hervorgeht, dass das erneute wuḍūʿ in statu puritatis ein opus supererogationis ist.

2) Al-Bejdāwī z. St. I p. 248, 14 ist dies umständlich erörtert.

alter Zeit das wuḍū' vor dem jedesmaligen Gebete so sehr zu vernachlässigen pflegte, dass in dieser Beziehung bald die zügelloseste Praxis Platz griff, erhellt auch aus einer Anekdote die in der Biographie des gottlosen Dichters Al-Uḳejšir al-Asadī erzählt wird. Die fromme Tante dieses Dichters wollte ihren zügellosen Neffen durchaus zur Einhaltung der Gebete anhalten. „Du bist mir mit deiner Zudringlichkeit schon lästig geworden!“ sagte endlich der Dichter. „Nun wähle zwischen zwei Möglichkeiten. Entweder ich vollziehe die Waschung ohne zu beten, oder ich bete, aber ohne die vorangehenden Waschungen zu vollziehen.“ „Nun wenn es nicht anders sein kann“, entgegnete die Tante, „so bete denn ohne wuḍū'“¹⁾. Von verschiedenen frommen Muslimen der ersten Jahrhunderte wird ausdrücklich berichtet, dass sie das Abendgebet und das darauffolgende Frühgebet unter einer Ablution zu verrichten pflegten²⁾. Es ist klar, dass — was auf diesem Gebiete auch anderweitig sehr oft beobachtet werden kann — die Gesetzlehrer in diesem Punkte der laxer gewordenen Praxis Concessionen machten und das Gesetz durch die Künste der Interpretation dem sich frei entfaltenden Leben gemäss, das sie um jeden Preis mit den Anforderungen des Gesetzes im Einklang wissen wollten, ummodelten. Dieser Anpassungsvorgang ist eine Erscheinung, die sich wie ein rother Faden durch die Exegese und Traditionsliteratur hindurchzieht. Wir begegnen ihr aber auch in nichtmuhammedanischen Religionsliteraturen. Es ist jedoch leicht begreiflich, dass die Schule Dāwūd's ein solches Ansinnen ernstlich zurückwies und — in Uebereinstimmung mit der Lehre der Ši'a — den Wortlaut des Korāns und nur diesen allein urgierend, fordert, dass vor jedem kanonischen Gebete unter allen Umständen das wuḍū' vollzogen werde, und diesen Akt als streng obligatorisch betrachtet. Die dieser Auffassung entgegenstehenden traditionellen Erzählungen³⁾ werden, als nicht voll authentische, zu schwach befunden, um den Wortsinn der Schrift modificiren zu können; ja selbst für den Fall, dass sie authentisch wären⁴⁾, könnten sie das koranische Gebot nicht abschwächen nach dem von der Zāhirschule

1) Kitāb al-aḡānī X p. 91.

2) Abu-l-Maḥāsīn, Annales I p. 388, 507, 533 u. a. m.

3) Die massgebende Stelle ist Kitāb al-wuḍū' nr. 55 (56), wo Anas berichtet, dass der Prophet vor jedem Gebete das wuḍū' vollzog, was aber die Genossen betrifft: **يُجْزَى أَحَدُنَا الْوُضُوءَ مَا لَمْ يَحْدَثْ**.

4) Al-Ša'rānī führt diese Streitfrage unter den **مسائل الاختلاف** nicht an; wohl aber stellt er in der Einleitung zum Mizān I p. 89 Traditionssätze zusammen, die — mit einander in Widerspruch — den beiderseitigen Lehren als Stütze dienen können.

festgehaltenen Grundsatz: الدَّلَالَةُ الْقَوْلِيَّةُ أَقْوَى مِنَ الدَّلَالَةِ الْفِعْلِيَّةِ „der Beweis, der dem gesprochenen Worte entnommen wird,

ist zwingender als ein Beweis, der aus der geübten That gefolgert wird“; zumal in unserem Falle, wo aus dem Texte der Erzählung gefolgert werden muss, dass Muhammed unter den ausserordentlichen Umständen der Eroberung seiner Vaterstadt die strenge Einhaltung des fünfmaligen wuḍū' ausnahmsweise vernachlässigen musste. Wir sehen, die Zāhirschule steift sich auf die Erklärung des Wörtchens إِذَا im Koranverse = „so oft ihr zum Gebete

aufsteht u. s. w.“. Es ist interessant zu sehen, wie Fachr al-dīn Al-Rāzī, der diese Streitfrage mit gewohnter Weitläufigkeit unter scholastischer Beibringung aller Argumente von beiden Seiten registriert ¹⁾, der Auffassung der Schule Dāwūd's folgende syntaktische Anschauung über die Sphäre des Wörtchens إِذَا entgegensetzt: Die Fuḳahā sagen: das Wort إِذَا involvirt nicht die all-

gemeine Geltung. Beweis hierfür ist folgendes: Wenn jemand zu seinem Eheweibe sagt: „Wenn (إِذَا) du ins Haus trittst, so bist

du geschieden“, und die Frau tritt mehreremale ins Haus: ist sie nun geschieden, so oft sie ins Haus eintritt?“ Oder ein Herr sagt zu seinem Sklaven: „Wenn (إِذَا) du auf den Markt gehst, so suche

N. N. auf und sage ihm dies und das“. Der Sklave muss, um seinem Herrn zu gehorchen, seinen Befehl nur einmal ausführen, nicht aber so oft er den Markt betritt N. N. aufsuchen und die ihm aufgetragene Botschaft bestellen. Es ist nicht bekannt — setzt Fachr al-dīn ironisch hinzu — wie Dāwūd in der Ehescheidungsfrage denkt; möglich ist's wohl, dass er auch hier die wiederholte Ehescheidung als nothwendige Folge betrachtet ²⁾.

1) Maḥāṣin III p. 538 ff. 2) قَالَ الْفُقَهَاءُ إِنَّ كَلِمَةَ إِذَا لَا تَقْيِدُ

الْعَمُومَ بِدَلِيلِ أَنَّهُ لَوْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ إِذَا دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ فِدَخَلْتَ مَرَّةً طَلَقْتَ ثُمَّ لَوْ دَخَلْتَ ثَانِيًا لَمْ تَطْلُقِ ثَانِيًا وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ كَلِمَةَ إِذَا لَا تَقْيِدُ الْعَمُومَ وَأَيْضًا أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ إِذَا دَخَلْتَ السُّوقَ فَادْخُلْ عَلَيَّ فُلَانٌ وَقُلْ لَهُ كَذَا وَكَذَا فَهَذَا لَا يَقْيِدُ الْأَمْرَ بِالْفِعْلِ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً وَاعْلَمْ أَنَّ مَذْهَبَ دَاوُدَ فِي مَسْئَلَةِ الطَّلَاقِ غَيْرُ مَعْلُومٍ فَلَعَلَّهُ يَلْتَزِمُ الْعَمُومَ

An Sure LVI v. 78 (لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) und die voran-

gehenden Verse hat man bekanntlich das Gesetz angelehnt, dass ein Koranexemplar nur von Menschen, die sich im Zustande ritueller Reinheit befinden, berührt werden dürfe. Daher die Scheu rigoroser Muslime, Koranexemplare von Nichtmuhammedanern berühren zu lassen. Jene Verse finden wir denn auch in jedem mit einiger Sorgfalt verfertigten Koranexemplar oberhalb der ersten

Sure in kalligraphischer Pracht glänzen: **اتَّه لِقْرَانِ كَرِيمٍ فِي كِتَابٍ**

مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ. In neuerer Zeit hat man auch in

dieser Beziehung einer liberaleren Praxis Raum gegeben, und jeder kann sich hievon in den Privatbibliotheken der Muhammedaner von unbezweifelter Rechtgläubigkeit, wo mit den Prachtkoranen gern eine Art stolzierender Luxus getrieben wird, unzähligmal überzeugen. In der That werden von der ältern Exegese die angeführten Koranverse mit vollem Recht, und wie dies der Zusammenhang erfordert, gar nicht auf den geschriebenen Koran (muṣḥaf), sondern auf die „wohlbewahrte Tafel“ bezogen, und die „muṭaḥḥarûn“, welche dieselbe berühren, sind dann auch nicht „rituell gereinigte Menschen“, sondern die Engel, welche von den fleischlichen Trübungen rein und allein in der Lage sind den lauh maḥfûz mit ihren Händen zu berühren. Trotzdem ist — wie wir auch aus Al-Bejdâwî z. St. ersehen — für die rituelle Praxis die neuere und unwahrscheinlichere Erklärung durchgedrungen ¹⁾ und alle vier Gesetzschulen lehren, dass man nur im Zustande ritueller Reinheit ein Koranexemplar berühren dürfe. Es ist nicht anders zu erwarten, als dass die Sîfîten, die, unterstützt durch Residuen altparsischer Anschauungen, die muhammedanischen Gesetze über rituelle Reinheit am rigorosesten entfaltet haben, sich dieser Auslegung der angeführten Koranverse gern anschliessen ²⁾, welche übrigens in der Tradition von der Bekehrungsgeschichte ‘Omars bereits als die Auffassung des frühesten muhammedanischen Zeitalters dargestellt wird ³⁾. Die zâhiritischen Lehrer halten sich auch hier an den Wortsinn der Schriftstelle und bringen denselben in der Gesetzlehre zur praktischen Durchführung. Sie lehren hier im Gegensatz zum Consensus der anerkannten Schulen, dass die per-

1) Bd. II p. ٣١٠ الاحداث من الايام

2) Chardin, Voyages en Perse ed. Paris 1811. VI p. 323. Query, Droit musulman I p. 14.

3) Ibn Hišâm p. ٢٣٩, 5 v. u. ibid. ٩١١, 9; vgl. noch Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed II p. 88.

sönliche Berechtigung, den Koran zu berühren, keinerlei Beschränkung unterworfen ist ¹⁾. Jedoch muß ich hinzufügen, dass Ibn Hazm in dem Abschnitte seines grossen religionspolemischen Werkes, wo er die Frage, inwiefern der Koran das Wort Gottes sei, erörtert, unsern Koranvers als Beweisstelle in dem Sinne anführt, als ob in demselben von dem geschriebenen Koran die Rede sei.

Unter allen exegetischen Differenzen, denen wir auf zāhiri-tischer Seite begegneten, ist im Verhältniss zu der allgemein eingeführten Exegese keine von radicalerer Art als die zu Sure LVIII

وَالَّذِينَ يَظْهَرُونَ مِنْ نِسَاءِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيمٌ. رَقَبَةٌ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا. Die richtige Interpretation der Worte:

وَالَّذِينَ يَظْهَرُونَ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا hat den Kanonisten viel Schwierigkeit bereitet.

„Diejenigen, welche sich mit der Formel *ظَهَرَ* (d. h. mit der in

der Heidenzeit gebräuchlichen Lossagungsformel: *أَنْتِ عَلَيَّ كَظَهَرَ*

amī) von ihren Weibern lossagen, dann aber zurückkehren

zu dem, was sie sagten, die müssen einen Slaven freisprechen, bevor es diesen Eheleuten gestattet wird, einander zu berühren“. Was ist nun der Sinn von: „und zu dem zurückkehren, was sie sagten?“ Die interpretatio vulgata deutet hier auf das gerade Gegentheil des Wortsinnes: die Stelle besagt im Sinne dieser allgemeinen Erklärung, dass der Ehemann nach geschehener formeller Lossagung diese bereuend seine Frau wieder beibehalten will. Diese Interpretationsweise haben auch unsere europäischen Koranübersetzer angenommen, z. B.

Maraccius: „Qui autem vocant dorsum matris suae aliquam

1) Al-Sa'irānī I p. ۱۳۴ *ومن ذلك قول الأئمة الأربعة بتكريم* *مس المصحف على المحدث مع قول داود وغيره بالجواز* *ومن ذلك قول الشافعي وأحمد في ۱۴۳* *im Zusammenhange vgl. ibid. p. ۱۴۳* *أحد الروايتين بتكريم قراءة القرآن على السجند والحائض ولو آية أو آيتين مع قول أبي حنيفة بجواز قراءة بعض آية ومع قول مالك بجواز قراءة آية أو آيتين ومع قول داود يجوز للسجند قراءة القرآن* *Die Worte ومن ذلك* *im Anfange der Paragraphen des Mizān bedeuten: ومن مسائل الخلاف* „Von den Fragen, in welchen die verschiedenen Gesetzschulen verschiedene Lehren haben“.

ex uxoris suis; deinde poenitet eos ejus quod dixerunt: poena eorum erit liberatio cervicis etc.“

Savary und Kasimirski: „Ceux qui jurent, de ne plus vivre avec leurs femmes, et qui se repentent de leur serment, ne pourront avoir commerce avec elles, avant d'avoir donné la liberté à un captif“.

Ullmann (S. 475): „Diejenigen, welche sich von ihren Frauen trennen mit der Erklärung, dass sie dieselben wie den Rücken ihrer Mütter betrachten wollen, später aber das, was sie ausgesprochen, gern wieder zurücknehmen möchten u. s. w.“

Palmer: „But those, who back out their wives and than would recall their speech, — than the manumission of a captive before etc.“

Die muhammedanischen Kanonisten, welche innerhalb des Auffassungskreises der interpretatio vulgata über dieses Wort **يعودون** verschiedene Ansichten haben, stimmen doch alle betreffs jenes allgemeinen Sinnes der Koranworte überein, dass hier von einem Bereuen des Scheidungsaktes und von dem Wunsche des Ehemannes die Rede sei, die Geltung der ausgesprochenen Lossagungsformel zu annulliren und zu seiner Frau zurückzukehren. Auch in der sīitischen Deduction des muhammedanischen Gesetzes ist diese Auslegung des Verses massgebend; auf dieselbe gründet sich wie in den sunnitischen Richtungen ein ganzes Kapitel der Rechtsbestimmungen über das Zihâr¹⁾. Wir finden die verschiedenen Auffassungen von **يعودون** in den Originalcommentaren zusammengestellt. Am bemerkenswerthesten ist die Auffassung des Sufjân Al-Taurî²⁾: „diejenigen, welche (als Heiden vor dem Islâm) ihre Frauen mit der damals üblichen Zihârformel zu entlassen pflegten³⁾, dann als Bekenner des Islâm zu dieser Formel zurückkehren, die müssen sich der vorgeschriebenen Sühne unterwerfen“. Es lässt sich nicht leugnen, dass diese Interpretation dem Wortlaute des Koranverses viel näher kommt, als alle innerhalb des Kreises der

1) bei Query, Droit musulman II p. 62—65.

2) bei Al-Bejdâwî z. St. II p. ٣١٧, 21 **او بالظهار في الاسلام على**
ان قوله يظهرون بمعنى يعتادون الظهار ان كانوا يظهرون في
الجاهلية وهو قول الثوري

3) Ueber den Ursprung dieser Formel als Ehelösungsformel bei den heidnischen Arabern entnehmen wir dem Kitâb al-agâni VIII p. ٥٠, 13 die Angabe, dass dieselbe zu allererst durch Hisâm b. Al-Mugîra seiner Frau Asmâ gegenüber angewendet, dann von den Korejsiten als Ehelösungsformel eingeführt wurde. — Im Islâm wird die erste Anwendung des Zihâr von Aus b. Aus (st. 32) gemeldet, Tahdîb p. ١٢٨.

interpretatio vulgata sich bewegenden Erklärungsversuche. Noch näher steht ihm aber die Erklärung der Zâhirschule; diese fasst das im Koranvers enthaltene Gesetz in folgender Weise auf: Wenn der Ehemann die Zihârformel einmal gebraucht und dieselbe später wiederholt, dann muss er sich der anbefohlenen Sühne unterziehen. Al-Bejdâwî z. St. deutet diese Erklärung durch die kurzen Worte an:

بتكراره لفظاً وهو قول الظاهرية: deutlicher und weitläufiger ist dieselbe, wie gewöhnlich, bei Fachr al-din Al-Râzî zu lesen ¹⁾. Es zeigt sich auch hier, was wir schon oben bei Gelegenheit des Pfandgesetzes beobachten konnten, dass die Zâhiriten bei ihren den betretenen Pfad der gewöhnlichen Interpretation verlassenden exegetischen Versuchen zuweilen ältere, aus der praktischen Geltung entschwundene Meinungen auffrischen. Es ist schliesslich nicht zu übersehen, dass der Verschiedenheit in der Interpretation des in Rede stehenden Koranverses nicht bloss ein theoretisches exegetisches Moment innewohnt, sondern dass dieselbe auf die Gestaltung der gesetzlichen Praxis entscheidenden Einfluss übt; denn im Sinne der zâhiritischen Erklärung hat der, welcher die Repudiation seiner Frau bereuend, dieselbe zurückziehen will, die Ausführung dieser Absicht durch die Vollziehung der hier vorgeschriebenen Sühne nicht im mindesten befördert.

2. Mit eben derselben peinlichen Genauigkeit, mit welcher die Anhänger der Zâhirschule den Wortlaut des Koran's als Basis der gesetzwissenschaftlichen Deduction behandeln, gehen sie vor, wenn sie ein Gesetz aus dem Ḥadîth abzuleiten haben. Auch auf diesem Gebiete halten sie ihre Grundlehre von dem Verhältnisse des Gesetzgebers zu den Worten des Gesetzgebers unverbrüchlich fest und erachten es für unberechtigt, die Intention des Gesetzgebers nach subjectivem Gutdünken errathen zu wollen, um dann nach Massgabe dieser Intention Analogien zu folgern und der gesetzlichen Praxis eine Richtung zu geben, welche unter dem Vorwande, dem Geiste des Gesetzes zu folgen, sich vom objectiven Sinne des Textes entfernt.

Unter Musâkât (Gärtnervertrag) versteht man im muhammedanischen Agriculturleben einen in das Gebiet der Gesellschaftsverträge gehörigen Vertrag, welcher darin besteht, dass ein Grundbesitzer für die Pflege und Besorgung von Obstbäumen, Wein- und Gemüsegärten dem Bebauer einen gewissen Antheil an dem

1) Mafatih VIII p. 104 إذا كرّر لفظ الظهار فقد عاد وإن لم يكرّر
لم يكن عوداً وهذا قول أهل الظاهر واحتجوا عليه بأن ظاهر قوله
ثم يعودون لما قالوا يبدّل على إعادة ما فعلوه وهذا لا يكون إلا
بالتكرير

Erträgnisse zusichert“¹⁾. Es herrscht betreffs der Zulässigkeit solcher Verträge²⁾ grosse Meinungsverschiedenheit zwischen den theologischen Schulen der Muhammedaner. Das muhammedanische Gesetz hält auf dem ganzen Gebiete des Handels-, Mieth- und Vertragsrechtes den Grundsatz fest, dass bei jedem Kaufe und Verträge zwischen den beiden Parteien betreffs des Kauf- resp. Pachtschillings jeden Zweifel und jede Täuschung ausschliessende Klarheit herrschen müsse und dass geschäftliche Abschlüsse und Verträge, welche sich hinterdrein als Täuschungen des einen der contrahirenden Theile herausstellen, invalidirt werden können, ja sehr oft, da die sich später herausstellende Thatsache einer beabsichtigten Täuschung von vornherein verboten war, null und nichtig sind. Die Unsicherheit des Ertrages und die Möglichkeit der Täuschung des Pächters im Falle der Musākāt- und verwandten Verträge erregte bei den Gesetzlehrern ernste Bedenken in Betreff der Gültigkeit und Zulässigkeit solcher Abmachungen. Was besonders den Gärtnervertrag betrifft, so gehen die in Betracht kommenden Meinungen in folgender Weise auseinander. Abū Ḥanīfa hält ihn für geradezu unzulässig³⁾, ein Beweis dafür, wie gering er die klaren Worte der Tradition schätzte, wenn ihn seine Begriffe von der gesellschaftlichen Moral anders inspirirten; dem gerade entgegengesetzt ist die Lehre Mālik's, der das Musākāt für das ganze Gebiet des Gartenbaues als zulässig erklärt, während Al-Šāfi'i diese Zulässigkeit auf Dattelpflanzen und Weinstöcke beschränkt. Nun ist es wichtig die Tradition zu kennen, aus welcher das Musākāt seinen Rechtstitel herleitet. „Als Chejbar erobert wurde, baten die Juden den Propheten, sie dort weiter wohnen zu lassen, unter der Bedingung, dass sie das Land für die Hälfte des Ertrages aller Dattelpflanzen und Saaten bebauen sollten. Da sprach der Prophet: Unter dieser Bedingung gestatte ich euch, so lange wir wollen, den ferneren Aufenthalt“⁴⁾. Wir ersehen hieraus, dass Mālik und Al-Šāfi'i den Vertrag, der mit den Juden in Betreff der Dattelpflanzen abgeschlossen wurde, als ein Specimen, als eine Grundlage für weitere Analogie betrachteten. Da Weinstöcke und Dattelpflanzen in vielen anderen Beziehungen gleichen Gesetzen unterliegen, so stellt

1) s. Kremer, Culturgeschichte des Orients I p. 514. Van den Berg, De contractu „do ut des“ jure mohammedano p. 67 De Beginnseln van het Mohammedan. Regt. p. 89.

2) Man kann sich von der fast beispiellosen Unschlüssigkeit, welche in den gesetzgebenden Kreisen der Muhammedaner schon in den ältesten Zeiten betreffs dieser ganzen Kategorie der Gesellschaftsverträge herrschte, überzeugen, wenn man die Traditionen über Muchābara, Muzāra'a u. s. w., auf die ich der Kürze halber blos verweise, nachliest. Al-Buchārī Kitāb al-ḥart w'al-muzāra'a nr. 8—10 und besonders noch nr. 18—19 (vgl. dazu Al-Ḳaṣṭal. IV p. 199—200) und Muslim, Kitāb al-bujū' nr. 15.

3) In seiner Schule allerdings ging man später von seiner ursprünglichen Lehre ab, s. Kremer l. c. I p. 514. 4) Muslim, Kitāb al-musākāt nr. 1.

sie Al-Sâfi'î auch in Betreff des Musâkât — dessen Zulässigkeit durch diese Tradition documentirt ist — auf gleiche Linie. Mâlik sucht den allgemeinen Grund der Zulässigkeit und findet, dass das ökonomische Bedürfniss dem Gesetzgeber die Abschliessung des Vertrages mit den früheren Bodenbesitzern unabweislich aufdrängte. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend, kann natürlich kein Unterschied zwischen den verschiedenen Fruchtgattungen gemacht werden. Wir sehen hier zwei Arten des Kijâs als Grundlagen der Gesetzesdeduction. Es versteht sich von selbst, dass Dâwûd¹⁾ jede auf speculative Weise entstehende Gesetzerweiterung verpöndend, sich wieder streng an das hält, was in dem Worte des Gesetzes gestattet oder verboten wird; ohne die Ursachen des Verbotes oder der Erlaubniss zu untersuchen, ohne sich auf eine Verfolgung der Gesichtspunkte des Gesetzgebers einzulassen, ist für ihn das Geschriebene allein und ausschliesslich massgebend, in dem geschriebenen Texte aber fand er nichts als ein Document für die Zulässigkeit des Musâkâtvertrages in Bezug auf Datteln. So entschied er sich denn auch dafür, diese eine Fruchtgattung als ausschliesslich zulässiges Object des in Rede stehenden Vertrages zu erklären.

Man kann in der That die rein äusserlichen Gesichtspunkte der Gesetzesinterpretation der Zâhirschule in ihrem gegensätzlichen Verhältnisse zu den tieferen Motiven der analogistischen Schulen an keinem Theile des vorliegenden Materiales besser beobachten, als an der Auslegung von Gesetztexten in welchen mit Bezug auf ein Moment des religiösen Lebens, der rituellen Uebung oder des gesellschaftlichen Verkehrs bestimmte Einzeldinge genannt werden. Ueberall an solchen Stellen wird die Zâhirschule ihre coërcitive Auffassung zur Geltung bringen. Wir wollen hierfür zu den bisher vorgeführten noch ein materiell ziemlich gleichgültig scheinendes, aber in formeller Beziehung den Standpunkt der Schule beleuchtendes Beispiel aus dem rituellen Theile der muhammedanischen Tradition herausheben: ihre Lehre vom Şadaqat (oder

1) Al-Nawawî IV p. ۳۰. واختلفوا فيما يجوز عليه المساقاة من الاشجار فقال داود تجوز على النخل خاصة وقال الشافعى على النخل والعنب خاصة وقال مالك تجوز على جميع الاشجار وهو قول للشافعى فاما داود فزاعها رخصة فلم يتعد فيه المخصوص عليها واما الشافعى فوافق داود في كونها رخصة لكن قال حكم العنب حكم النخل في معظم الابواب واما مالك فقال سبب الاجواز الحاجة والمصلحة وهذا يشمل الجميع فيقاس عليه

Zakât) al-fiṭr¹⁾. Nach Ausgang des Fastenmonats Ramaḍān muss der Muslim, ehe er sich den Freuden des „kleinen Festes“ hingiebt, diese Opfergabe spenden, nach Auffassung der Theologen gleichsam als allfällige Sühne für etwa vorgekommene Vergehungen gegen das Fastengesetz. Nach der Meinung einiger Theologen soll diese vor Einführung des an ihre Stelle getretenen Almosenzehntes (Al-Zakât) angeordnete Steuer nach Einrichtung des letztern ihre obligatorische Geltung verloren haben; sie wird aber noch heute von den Mulims bis ins Innere Afrika's hinein gern verabreicht. Die Aulād Solēmān, tief im Sūdān, geben dem Hadsch 'Abd al-'Āṭi zum Ausgang des Ramaḍān ein mudd duchn als Ṣadaḡa²⁾. Worin nun diese Opfergabe zu bestehen hat und welche Personen zu ihrer Leistung verpflichtet sind, dafür ist die Hauptstelle in den Gesetzesquellen folgender Traditionsausspruch: „Der Gesandte Gottes bestimmte als pflichtgemässes Zakât al-fiṭr ein Ṣā' Datteln oder ein Ṣā' Gerste; (diese Pflicht gilt) für den Slaven und für den Freien, für Mann und Weib, für Klein und Gross von den Muslimin. Und er befahl, dass diese Opfergabe abgeliefert werde bevor die Menschen zum Gebete (des folgenden Festtages) ausgehen“³⁾. Ibn Ḥazm zieht hier die äusserste Consequenz der zāhiritischen Methode, indem er ganz im Gegensatze zu den übrigen Schulen, welche in dem Ṣā' Datteln oder Gerste bloss eine Bestimmung des Minimalmasses der obligatorischen Opfergabe sehen, welches aber auch in solchen Fruchtgattungen bestehen könne, die in der Tradition nicht besonders namhaft gemacht sind⁴⁾ — lehrt, dass das Zakât al-fiṭr ausschliesslich in diesen Gattungen dargereicht werden müsse, und dass es keine Gültigkeit habe, wenn eine andere

1) Vgl. Krehl, ZDMG. IV p. 10. Ueber den Ursprung dieses Almosengesetzes s. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Moḥammad III p. 57.

2) Nachtigal, Saḡarā und Sūdān II p. 275.

3) Al-Buchārī Kitāb al-zakāt nr. 70: فرض رسول الله صلعم زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة.

4) Al-Birmāwī p. 142 zählt nach der Reihenfolge ihrer Würdigkeit folgende Gattungen auf: Weizen (بُرّ), Spelt (سَلْت), Gerste (شعير), Durra (درة), Reis (أرز), Kichererbsen (حمص), Wicken (ماش), Linsen (عدس), Bohnen (أقط), Datteln (تمر), Rosinen (زبيب), Käse aus geronnener Milch (أقط), Milch (لبن), Käse (جبين). Man hat diese Reihenfolge durch einen Vers dem Gedächtnisse einzuprägen versucht; die Anfangsbuchstaben der Worte der

Fruchtgattung in gleichwerthiger Quantität verabreicht werde¹⁾. Aber hiermit ist die zâhiritische Sonderinterpretation der angeführten Tradition noch lange nicht erschöpft. Die Tradition bestimmt, dass den Sklaven die Pflicht des Zakât al-fiṭr obliege. Dies verstehen die vier Rechtsschulen so, dass der Eigenthümer die Pflicht habe, für seine Sklaven diese Opfergabe darzubringen; hat doch der Sklave keinen selbständigen Besitz. Dâwūd hingegen steift sich auf den Wortlaut **على العبد**: der Sklave selbst ist verpflichtet dieses Fastenopfer darzubringen und dafür verantwortlich; sein Herr hat in Hinsicht darauf keine andere Verpflichtung, als ihm einen ausserordentlichen Erwerb anzuweisen, aus welchem er die Kosten dieses ihm persönlich obliegenden Opfers bestreiten könne²⁾. Ja, Ibn Ḥazm geht noch weiter. Da in der Tradition von Kleinen die Rede ist, ohne dass aus dem Wortlaute der Tradition zwingend zu erweisen wäre, dass es sich hier um geborene Kinder handelt, so macht er es dem Vater zur Pflicht, auch für einen Embryo, sobald er 120 Tage des embryonischen Daseins erfüllt hat, die vorgeschriebene ṣadaqa zu leisten³⁾. Es ist nicht zu übersehen, dass der hanbalitische Codex die Darbringung des Fastenopfers für einen Embryo

ersten Verszeile sind die Anfangsbuchstaben der Namen der oben aufgezählten Gattungen:

بِاللّٰهِ سَلَّ شَيْخٌ ذِي رِمَزٍ حَكَمِي مَثَلًا عَنْ فُورٍ تَرَكَ زَكَاةَ الْفِطْرِ لَوْ جَهَلَا
حُرُوفَ أَوَّلِهَا جَاءَتْ مَرْتَبَةً أَسْمَاءَ قُوتٍ زَكَاةَ الْفِطْرِ أَنْ عَقَلَا

ظَاهِرُهُ أَنَّهُ يَخْرُجُ مِنْ أَيْيَمَا شَاءَ صَاعًا 1) Al-Ḳaṣṭalāni III p. 9v
وَلَا يُجْزَىٰ غَيْرُهُمَا وَبِذَلِكَ قَالَ ابْنُ حَزْمٍ لَكِنْ وَرَدَ فِي رَوَايَاتٍ أُخْرَى
ذَكَرَ اجْتِنَاسَ أُخْرَى.

فَإِنَّ دَاوُدَ أَخَذَ بِظَاهِرِهِ فَأَوْجِبَهَا عَلَيَّ 2) Al-Nawawī III p. 8
الْعَبْدُ بِنَفْسِهِ وَأَوْجِبَ عَلَيَّ السَّيِّدُ تَمَكِينُهُ مِنْ كَسْبِهَا كَمَا يُمْكِنُهُ
مِنْ صَلَاةِ الْفَرَضِ وَمَذْهَبُ الْجُمْهُورِ وَجُوبُهَا عَلَيَّ سَيِّدِهِ عَنْهُ.

لَا فِطْرَةَ عَلَيَّ الْجَنِينِ خِلَافًا لِابْنِ 3) Al-Ḳaṣṭalāni ibid. p. 103
حَزْمٍ حَيْثُ قَالَ بِوُجُوبِهَا مُسْتَدَلًّا بِقَوْلِهِ أَوْ صَاعًا مِنَ التَّمْرِ عَلَيَّ
الصَّغِيرِ قَالَ لِأَنَّ الْجَنِينَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ الصَّغِيرِ فَذَا
أَكْمَلَ مِائَةَ وَعِشْرِينَ يَوْمًا فِي بَطْنِ أُمِّهِ قَبْلَ انْصِدَاعِ الْفَجْرِ مِنْ لَيْلَةٍ
الْعَبِيدِ وَجِبَ أَنْ تُؤَدَّى عَنْهُ صَدَقَةُ الْفِطْرِ

als fromme, wünschenswerthe That (سنة), wenn auch nicht als obligatorisch bezeichnet ¹⁾.

Wir ersehen aus dem Vorhergehenden den Antheil, den der berühmte Dogmatiker Abū Muḥammed ibn Ḥazm an der Weiterentwicklung der Schule des Dāwūd al-Zāhiri nahm; er zog aus dem Schriftworte Consequenzen, die zu ziehen den spärlichen Vertretern der Schule nicht in den Sinn gekommen war. Es ist im Zusammenhange mit Ibn Ḥazm's sonstigen Anschauungen, die wir im achten Abschnitte näher kennen lernen werden, leicht zu verstehen, dass er den starren Wortlaut gerne dort urgirte, wo es sich um das schroffe Verhältniss zu Andersgläubigen handelt. Es ist eine bemerkenswerthe That der Traditionarier und — etwa mit Ausnahme Ahmed b. Ḥanbal's und seiner Schule — der Begründer der muhammedanischen Gesetzessysteme, dass sie oft liberale Ansichten kundgebende Traditionssätze unterschoben und diesen entgegengesetzte als authentisch anerkannte Traditionssätze für die Praxis so auslegten, dass durch diese Auslegung die Schroffheit und Unbeugsamkeit des Textes nach seiner wörtlichen Auslegung gebrochen wurde. Die Traditionswissenschaft und die Auslegungskunst hat auf diesem Gebiete Erfolge für die Humanität, welche die bei diesem Vorgehen waltende *pia fraus* auf der einen und die philologisch-exegetischen Gewaltakte auf der andern Seite in günstigem Lichte erscheinen lassen, — Erfolge übrigens, welche ihrer weiten Ausdehnung nach noch immer nicht gehörig gewürdigt sind. Der Zāhirschule, welche diese Auslegungskünste verwarf, blieb der humanitäre Segen derselben verschlossen. Niemand hätte weniger Lust verspürt als Ibn Ḥazm, welcher sich durch seine fanatische Feindschaft gegen alles Nichtmuhammedanische bemerkbar macht, von denselben in dieser Richtung Gebrauch zu machen. Die Frage, ob ein Muhammedaner durch Andersgläubige zubereitete Gerichte geniessen dürfe, hat die muhammedanischen Theologen vielfach beschäftigt. In der Stufenleiter der Ansichten und Lehren, welche in dieser Frage sich herausgebildet haben, sind fast alle Grade der Gesinnung gegen Andersgläubige, von den barbarischsten bis zu den liberalsten vertreten. In den Rahmen dieser Frage gehört noch eine andere: ob der Muhammedaner Christen und Juden zugehörige Geräthe für die eigene Mahlzeit benutzen dürfe, oder nicht? Die Tradition bietet folgende Mittheilung: Der Prophet wurde von einem Muslim, der in Syrien Gelegenheit hatte, in häufige Berührung mit Nichtmuhammedanern zu treten, befragt: O Abgesandter Gottes! Wir leben in dem Lande eines Volkes von den Ahl-al-kitāb und wir essen aus ihren Gefässen; ferner leben wir in einem Lande, wo es Jagdwild

1) Šejch Marī Dalīl al-ṭālib li-nejl al-ma'arib (Būlāk 1288)

giebt, und da jage ich denn mit meinem Bogen, und ich jage mit Hülfe meines abgerichteten Hundes und solcher, die nicht abgerichtet sind. Belehre mich nun darüber, was von allen diesen Dingen erlaubt ist? Da entgegnete der Prophet: Was die erste Frage betrifft, so sollt ihr, wenn ihr andere Geräthe als die der Ahl-alkitâb finden könnt, nicht aus den ihrigen essen; findet ihr aber keine andern als die ihrigen, so spület dieselben aus, dann könnt ihr aus denselben essen¹⁾. Nun folgern hieraus sämmtliche muhammedanischen Theologen, dass das Benutzen der Gefässe von Nichtmuhammedanern an sich nicht verboten sei; denn wäre es dies, so dürften ja solche Gefässe auch dann nicht benutzt werden, wenn sonst keine anderen herbeigeschafft werden können; denn das an sich Verbotene wird ja durch die Abwesenheit von Erlaubtem nicht selbst zu einem solchen. Vielmehr wird die Prohibitivform in obiger Tradition — wofür wir im fünften Abschnitt eine grössere Reihe von Beispielen anführen werden — als Wunsch des Propheten, gewissermassen was die christliche Theologie consilium evangelicum nennt, gedeutet, dessen Erfüllung wohl gut aufgenommen wird, dessen Vernachlässigung jedoch keine Gesetzesübertretung involvirt²⁾. Ja die Fukahâ beschränken den in der Tradition ausgedrückten Befehl auf den Fall, dass die Nichtmuhammedaner die angebotenen Gefässe für solche Dinge benutzt hätten, welche nach muhammedanischen Begriffen als nagas gelten; sonst gehört die Benutzung derselben auch ohne vorangegangenes Auswaschen

1) Al-Buchârî Kitâb al-ḍabâ'ih nr. 10: سمعت أبا ثعلبة الخشني رضى يقول أتيت رسول الله صلعم فقلت يا رسول الله أنا بأرض قوم أهل الكتاب نأكل في آيتهم وأرض صيد أصيد بقوسى وأصيد بكلبى المعلم والذي ليس معلما فأخبرني ما الذى يحل لنا من ذلك فقال أما ما ذكرت أنك بأرض قوم أهل الكتاب نأكل في آيتهم فإن وجدتكم غير آيتهم فلا تأكلوا فيها وإن لم تجدوا فاغسلوها ثم كلوا فيها . . .

2) Al-Kaṣṭalāni VIII p. ۲۸۹ وأجاب من قال بأن الحكم للاصل حتى تتحقق النجاسة بأن الأمر بالغسل محمول على الاستحباب احتياطاً وأما الفقهاء فانهم يقولون أن لا كراهة في استعمال أوانى الكفار التى ليست مستعملة في النجاسة ولو لم تغسل عندهم وإن كان الأولى الغسل للاحتياط لإثبات الكراهة في ذلك،

nicht einmal in die Kategorie des Makrûh. In der That wird uns in der Tradition berichtet, — allerdings hat Ibn 'Asâkir die Tradition aus seiner Ausgabe des Buchârî ausgemerzt — dass 'Omar seine religiöse Waschung aus einem Gefässe verrichtet habe, welches aus einem christlichen Hause herbeigeht wurde ¹⁾. Ganz anders Ibn Ḥazm; dieser ergreift recht gern die Gelegenheit, einen Beweis seiner Intoleranz zu geben und ein Gesetz zu erhärten, das neben Anderem mit dazu dient, den freien Verkehr mit Nichtmuhammedanern zu erschweren. Er folgert ganz consequent aus dem Wortlaute der Tradition folgendes gültige Gesetz: „Die Benutzung von Gefässen der Ahl-al-kitâb ist im Allgemeinen nicht erlaubt, es sei denn unter Umständen, wo erlaubte Gefässe absolut nicht herbeigeschafft werden können, und auch dann nur, nachdem man dieselben ausgespült“ ²⁾.

Diese Auffassung des Ibn Ḥazm ist eine consequente Folge von Ibn Ḥazm's, mit der sîitischen übereinstimmenden, Lehre von der rituellen Unreinheit Andersgläubiger. Bekanntlich haben die Sîiten in ihrer das äusserste Mass der Rigorosität und Unduldsamkeit erreichenden Gesetzgebung über Tahâra und Nağâsa ³⁾ die äussersten Consequenzen der koranischen Lehre (Sure IX v. 28) ⁴⁾ gezogen und den Körper des Ungläubigen und Ketzers unter ihre „deh nağâsat“ aufgenommen, und dieses Urtheil auf alles ausgedehnt, was der Ungläubige berührt. Chardin ⁵⁾ hat manches Sonderbare aus seiner Reiseerfahrung über diesen Theil des rituellen Lebens der Perser mitgetheilt, dessen Codification man in Querry's erschöpfendem Buche nachlesen kann ⁶⁾. Der sunnitische Islâm ⁷⁾

1) Kitâb al-wuḍû' nr. 44 (ed. Krehl) nr. 45 (Bilâk).

2) Al-Kast. p. ۳۹۹ اخذ بضرة ابن حزم فقال لا يجوز استعمال
آنية أهل الكتاب إلا بشرطين أن لا ياجد غيرها وأن يغسلها
وأجيب بأن الامر يغسلها عند فقد غيرها دال على طهارتها بالغسل
والامر باجتنابها عند وجود غيرها للمبالغة في التنفير عنها.

3) vgl. oben p. 51. 4) أنما المشركون نجس Voyages

en Perse VI p. 321 ff. 6) Droit musulman I p. 47 art. 267 ff.

7) Es ist für die geschichtliche Betrachtung dieser Frage nicht zu übersehen, dass in Ibn Ishâk's traditionellen Quellen das Gelübde des 'Āṣim b.

Tābit als eine seltene Ausnahme erwähnt wird: أن لا يمسسه مشرك ولا
أبداً تنجساً Ibn Hišām p. ۵۶۷ und ۴۳۹, vgl. jedoch ibid.

وأنت رجل مشرك نجس فلم أحب أن تجلس على فراش رسول الله صلعم.

hingegen hat in diesem Punkte eine glänzende Probe seiner Perfectibilität und Entwicklungsfähigkeit, sowie auch der Möglichkeit, sein starres Formenwesen den Anforderungen des gesellschaftlichen Verkehrs anzupassen, geliefert, indem er die koranische Lehre von der Unreinheit der Ungläubigen durch seine Deutungen so lange modificirte, bis er dahin kam, dieselbe geradezu über Bord zu werfen ¹⁾. Al-Nawawî sagt es in seinem Commentare zu dem Traditionssatze, in welchem die Reinheit der Muslimin ausgesprochen wird ²⁾, unverhohlen heraus: „Dies ist das Gesetz in Betreff des Muslim; was aber den Ungläubigen betrifft, so ist er in Bezug auf Reinheit und Unreinheit von demselben Gesichtspunkte aus zu beurtheilen, wie der Muslim“ ³⁾; und Fachr al-dîn Al-Râzî weist den Anspruch auf Consensus für die im Koran enthaltene und von den Zejditen (Sî'iten), in Uebereinstimmung mit der älteren auch bei Al-Bejdâwî angeführten Auslegung, festgehaltene intolerante Lehre mit Entschiedenheit zurück, sich auf die traditionelle Erzählung berufend, dass der Prophet aus Gefässen der Nichtmuslimin getrunken habe. Wie könnte sich denn auch — so schliesst er — durch den blossen Uebertritt zum Islâm an dem Körper eines Menschen der Uebergang vom Zustande der Unreinheit in den der Reinheit vollziehen?“ ⁴⁾. Wir finden Ibn Ḥazm in diesem Punkte

1) Die drei liberaleren Gesetzschulen bezeichnen in ihrer Interpretation des in Rede stehenden Verses je ein Moment dieses allmähigen Fortschrittes. Al-Sâfi's Schule ist der Ansicht, dass aus demselben nichts anderes deducirt werden könne, als das für Ungläubige geltende Verbot, das heilige Gebiet von Mekka zu betreten; die mâlikitische Schule dehnt dies Verbot auf sämtliche Moscheen in Mekka aus; nach der Auffassung der Ḥanefiten wird den Andersgläubigen für einen provisorischen Aufenthalt selbst der Eintritt in das heilige Haramgebiet von Mekka nicht verwehrt (Al-Mâwerdî p. ۳۹۰). Mit letzterer Lehre wird die Geltung des koranischen Verbotes geradezu aufgehoben!

2) Muslim, Kitâb al-ṭahâra nr 56 عن حذيفة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقيه وهو جنب فحاض عنه فاغتسل ثم جاء فقال كنت جنباً قال إن المسلم لم ينجس.

3) Al-Nawawî I p. ۴۱۳ هذا حكم المسلم وأما الكافر فحكمه في الطهارة والنجاسة حكم المسلم هذا مذهبنا ومذهب الجماهير من السلف والخلف وهذا كله باجماع المسلمين.

4) Mafâtiḥ IV p. ۹۱۴ واختلفوا في تفسير كون المشرك نجساً نقل صاحب الكشف عن ابن عباس أن أعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وعن الحسن من صافح مشركاً توطأ وهذا هو قول الهادي من أئمة الزيدية وأما الفقهاء فقد اتفقوا على طهارة أبدانهم وأعلم

gegen die zu seiner Zeit bereits zur Geltung gekommene liberalere Gesinnung im Lager jener, welche sich nicht begnügen, die rituelle Nağâsa der Ungläubigen als etwas Accessorisches zu betrachten, dessen sie sich weniger sorgfältig zu entledigen suchen als die Muhammedaner, welche hierin genau vorgeschriebene Gesetze befolgen, sondern die Substanz des Ungläubigen als unrein bezeichnen. Er hält sich fest an das exclusive Moment, welches

der Traditionslehre ان المومن لا ينجس innewohnt ¹⁾, während alle übrigen muhammedanischen Lehrer diese Anschauung auch auf die Ungläubigen ausdehnen. Ich glaube, dass an dieser Auffassung nicht allein die Deductionsmethode Ibn Ḥazm's, sondern auch sein individueller Fanatismus gegen Andersgläubige einen hervorragenden Antheil hat. Wie gehässig seine Sprache ist, wenn er auf Nichtmuhammedaner zu sprechen kommt, habe ich schon bei früheren Gelegenheiten gezeigt, und auch in den Proben, die ich in der gegenwärtigen Abhandlung aus seinem Hauptwerke gebe, werden wir Gelegenheit haben, dies zu sehen. Auch dies sei erwähnt, dass er gegen Abû Ḥanîfa, der in dem Ausdrucke Muśrik die Bekenner des Judenthums nicht mit einschliesst, diesen Namen auf alle Nichtmuhammedaner ausdehnt. Diese Anschauung ist von den schwerwiegendsten Folgen in der angewendeten Gesetzeswissenschaft begleitet ²⁾.

Zum Schlusse möge noch ein Beispiel angeführt werden, welches uns einerseits auf das im nächsten Abschnitt zu behandelnde Moment der Entwicklung der Gesetzesinterpretation vorbereitet, und andererseits zeigen kann, wie die allgemeinen Gesetzesschulen, im Gegensatze gegen die Zâhirschule, sich bis zur äussersten Grenze der Wortverleugnung versteigen, wenn es gilt, den Wortlaut des Gesetzes dem alltäglichen Usus des Lebens zu accommodiren, wo sich derselbe von den Forderungen des starren Gesetzes entfernt hatte. In solchen Fällen treten die Vertreter der Zâhirschule als Retter des wirklichen Sinnes der Schriftworte auf, und das objective Recht, eine richtige Exegese zu vertreten, ist in solchen Fällen unstreitig auf ihrer Seite. Ein solcher Fall ist folgender: Die

ان ظاهر القرآن يدلّ على كونهم اناجسًا فلا يرجع عنه الاّ بدليل منفصل ولا يمكن اثناء الاجماع فيه لما بيّنّا ان الاختلاف فيه حاصل واحتجّ القاضى على طهارتهم بما روى أنّ النّبى صلعم شرب من أوانيهم وايضا لو كان جسمه نجسا لم يبدل ذلك بسبب الاسلام.

1) Al-Buchârî, Kitâb al-ğusl nr. 23 und dazu Al-Ḳaṣṭal. I p. ٣٨٩.

2) Vgl. weitläufig über diese wichtige Frage der interconfectionellen Gesetzgebung der Muhammedaner Ibn Ḥazm, Kitâb al-milal II. Bl. 17—18.

muhammedanische Tradition schreibt dem Rechtgläubigen vor, vor dem Freitagsgebete die volle Waschung (ğusl) zu vollziehen; bekanntlich ist dieselbe von dem wuḍū' wesentlich verschieden. Der Text der Tradition drückt dies in folgenden Worten aus: „Die Waschung am Freitag ist nothwendig (d. h. obligatorisch) für Jeden, der das Alter der Pubertät erreicht hat“¹⁾. Zur Bezeichnung des Grades dieser rituellen Pflicht wird hier das Wort واجب gebraucht, ein Ausdruck, welcher in der Terminologie des muhammedanischen Gesetzes den höchsten Grad der bedingungslosen Verpflichtung bezeichnet. Nun sagen die orthodoxen Schulen, — selbst die strenge hanbalitische Schule bildet hier keine Ausnahme²⁾ — trotzdem alle Variationen des Traditionstextes einstimmig und unzweideutig das „واجب“ dieses Gesetzes betonen, dennoch, dass die in demselben angeordnete Pflicht keine obligatorische sei, sondern nur einen frommen Usus (Sunnā) empfehle, dessen Unterlassung aber keinesfalls der Uebertretung eines verpflichtenden Gebotes gleichzustellen sei³⁾. Auch die sī'itische Gesetzgebung zählt diesen Usus unter die اغسال مسنونة⁴⁾. Zur Motivirung dieser Anschauung und zur Aussöhnung derselben mit dem nicht verkennbaren Worte واجب mussten alle möglichen Künste in Anwendung gebracht werden. Einige Vertreter der antitraditionellen Auffassung meinen, dass das oben angeführte Gesetz in dieser Form abrogirt worden sei (منسوخ), was aber nicht alle anerkennen, da keine authentische Tradition nachzuweisen war, welche für die angebliche Abrogation hätte Zeugnis ablegen können (ناسخ). Andere versuchten durch grammatisches taḳdīr die herrschende Praxis in den Wortlaut des Gesetzes hineinzuiinterpretiren. Sie sagen, das Wort واجب stehe statt: كالواجب = „so wie nothwendig“ und wolle anzeigen, wie hoch dieser fromme Usus in der Achtung des Propheten stehe, ohne dass er ihn jedoch für obligatorisch hielte⁵⁾.

1) Al-Buchārī Kitāb al-ğum'a nr. 2, Kitāb al-šahādāt nr. 18

2) Šeich Mar'ī l. c. I غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم. 3) z. B. šāfi'itisches Gesetz nach Abu-l-Kāsim al-Ğazzī (Būlāḳ 1287) p. 39. 4) (يعني الاغسال المستحبة) ستة عشر أكدها لصلاة الجمعة p. 14.

5) Querry, Droit musulman I p. 36. ولا تأجب إلا بالنذر mit dem Zusatz:

واجب أي كالواجب في IV p. 103. 5) Al-Kaṣṣalānī II p. 149 vgl. IV p. 103. تاكيد التديبية أو واجب في الاختيار وكرم الاخلاق والنظافة أو في

Eine andere Erklärung, deren Urheber der berühmte hanefitische Kanonist Al-Kudûrî ist, zeigt uns die höchste Blüthe der gewalthätigen Spitzfindigkeit der Epigonen der muhammedanischen Gesetzesgelehrsamkeit; er behauptet واجب, bedeute hier = weg-

fallend (von وَجَبَ fallen) und على stehe für عن, so dass in die Worte: „unerlässlich (obliegend) für Jedermann“ die Bedeutung „entfallend von Jedermann“ d. h. erlässlich, unnöthig in Bezug auf Jedermann, hineininterpretirt wird, also das gerade Gegentheil des wörtlichen Sinnes¹⁾. Diesen vertreten auch in dieser Frage wieder einzig und allein die Anhänger der Zährschule, auch bei dieser Gelegenheit die seither verworfene Ansicht einiger Autoritäten der frühesten Epoche aufnehmend²⁾.

قوله واجب بمعنى ساقط وعلى: Al-Kudûrî: الكيفية لا في الحكم
بمعنى عن.

1) Ich finde eine interessante Analogie für die durch philologische Beweise unterstützte Verschiebung der Terminologie der Gesetzeskunde, wie sie Al-Kudûrî an dem Terminus واجب vollzieht, in der verwandten talmudischen Literatur. Unter den Folgerungen, welche aus dem biblischen Gesetze Leviticus XX v. 32 gezogen werden, finden wir im babyl. Talm. Kiddûšîn fol. 33a: אין בעלי אומניות רשאי לעמוד מפני תלמיד חכמים בשעה שעוסקים במלאכה d. h. dass es Handwerkern nicht erlaubt sei, der äussern Ehrenbezeugung wegen (Aufstehen), die man sonst den Gelehrten schuldet, ihre Arbeit zu unterbrechen. Dieses Gesetz hängt mit der grossen moralischen Bedeutung zusammen, die der Talmûd dem Handwerke und dem ehrlichen Gewerbe überhaupt beimisst. Der hier gebrauchte Ausdruck רשאי ist ein in seiner Bedeutung sicherer Terminus für erlaubt. Nun finden spätere Erklärer dieser Lehre (vgl. Tosaph. z. St. Anf. אין), dass es eine Beschränkung der freiwilligen Pietät und Ehrerbietung sei, Handwerkern geradezu zu verbieten zum Ausdruck der Ehrerbietung vor Gelehrten ihre Arbeit freiwillig zu unterbrechen. Sie haben nun den sonst gesicherten Begriff des Terminus רשאי verschoben und denselben an dieser Stelle mit einem anderen Terminus dieser Wissenschaft, nämlich dem (mit واجب gleichbedeutenden) חייב = verpflichtet, identificirt, um den Sinn zu gewinnen: Arbeiter sind nicht verpflichtet ihre Arbeit zu unterbrechen, aber die freiwillige Unterbrechung ist ihnen erlaubt. So umschreibt Maimonides, Talmûd Tôrâ V, 2 das talmudische Gesetz mit den Worten: אין בעלי אומניות חייבין לעמוד וכו'; ihm folgen in dieser Auffassung die späteren Codificatoren. R. Mose aus Coucy (סמל Geb. nr. 13) begründet diese Verschiebung mit einem philologischen Argumente; er findet nämlich im Targûm Exod. XXII v. 24, Jesaj. XXIV v. 2 u. a. m. das aram. רשאי für hebr. נשאי Schuldner; das רשאי der Talmudstelle gehöre nun in diese Gruppe = schuldig.

2) Al-Kaṣṭalāni ibid. وقد تمسكى به من قال بالوجوب وهو مذهب

الظاهرية وحكى عن جماعة من السلف منهم أبو هريرة وعمار بن يسار

V.

Nach der Auffassung der muhammedanischen Theologen wohnt nicht Allem, was in den überlieferten Quellen des muhammedanischen Gesetzes in Form von Geboten und Verboten angeordnet, beziehungsweise untersagt ist, der gleiche Grad imperativer oder prohibitiver Kraft inne. Viele Aussprüche sind in die äussere — sprachliche — Form des Gebotes oder der Untersagung gekleidet, ohne dass jedoch die Uebertretung derselben die über Gesetzesübertretungen verhängte göttliche oder weltliche Srafe nach sich zöge.

Von diesem Gesichtspunkte aus unterscheidet die Gesetzeswissenschaft des Islām im Grossen und Ganzen fünf Kategorien:

1. **الواجب** oder **الفرض**¹⁾ das Nothwendige, streng Obligatorische, dessen Erfüllung belohnt und dessen Unterlassung bestraft wird **ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه**.

2. **المندوب** das Anempfohlene, d. h. was nicht in obligatorischer Weise angeordnet, sondern als fromme Handlung anbefohlen ist, für dessen Ausübung Gott zwar erkenntlich ist, dessen Unterlassung aber keine Strafe nach sich zieht. **ما يثاب على**²⁾ **فعله ولا يعاقب على تركه**. Im Sinne dieser letzteren Bestimmung fällt mit diesem **مندوب** diejenige Kategorie von religiösen Ausübungen zusammen, welche im Gegensatze gegen die erste Kategorie als **سنة** bezeichnet wird³⁾. In der genauen Terminologie der

1) Die hanefitische Schule trennt, in Rücksicht auf den Grad der Evidenz der betreffenden Gesetze, **الواجب** von **الفرض**, insofern sie **أنواع** von solchen Handlungen gebraucht, deren obligatorische Natur durch ein zwingendes Argument (**برهان** oder **دليل قطعي**) nachgewiesen werden kann, während sich die obligatorische Natur des **فرض** bloss auf Wahrscheinlichkeitsargumente (**أمارة** oder **دليل ظني**) stützt. — Beide Klassen haben noch zahlreiche Unterarten.

2) Ich erinnere hier an Al-Hariri XXXII. Maḳāma p. ٤٢, 2 (de Sacy's 2. Ausg.) **قال أيمسج المتنوى أنثييه، قال نذب إليه ولم يجب عليه**.

— Auf dem analogen Gebiete der talmudischen Gesetzkunde sind hier die beiden Stufen **הרבה** und **מצוה** zu beachten (Babyl. Jebhāmōth fol. 65b).

3) Als charakteristisch für die Tradition der altarabischen Poesie sei erwähnt, dass in einem vorislamischen Lobgedichte auf den Stamm 'Adwān von

Theologie wird aber diese volle Identität nicht immer anerkannt, sondern es werden für سَنَّ noch unterscheidende Zeichen gesucht; am meisten anerkannt ist die Bestimmung des Begriffes der سَنَّ in diesem Zusammenhange, dass man darunter solche Gebote oder Verbote zu verstehen habe, deren Pflichtmässigkeit auf einen Schriftvers gestützt ist, dessen Interpretation nicht zwingend und ausschliesslich auf dieselbe hinweist, sondern auch eine andere Interpretationsweise erträgt, oder auf Traditionssätze mit mangelhaftem oder nicht genügend beglaubigtem Isnâd⁷⁾.

3. المباح oder الحلال das Erlaubte, d. h. eine Handlung, deren Ausübung oder Unterlassung in gesetzlicher Beziehung völlig gleichgültig ist, in Bezug auf welche soviel sicher ist, dass die Ausübung weder verboten noch gemissbilligt, und die Unterlassung derselben weder geboten noch anempfohlen ist; erstere zieht keinen Lohn, letztere keine Strafe nach sich ولا يُثاب على فعله ويعاقب على تركه.

4. **المكروه** das Gemissbilligte, für dessen Unterlassung in gesetzlicher Beziehung gewichtigere Argumente sprechen als für

Al-Aṣḥa' Al-'Adwânî diese beiden theologischen Termini überliefert werden (Aḡânî III 1, 15. Ibn Hišâm p. vv, penult.)

وَمِنْهُمْ مَنْ يَجِيزُ الْنَّاسَ بِالسُّنَّةِ وَالْفُرْصِ

aber schon arabische Kritiker bezweifeln die Authentie eines grossen Theiles des betreffenden Gedichtes (Ag. ib. p. 6, 20).

1) Vgl. Snouck-Hurgronje's Beurtheilung der Van den Berg'schen Ausgabe des Minhâg al-Tâlibin. (Ind. Gids vom April 1883 p. 11 des Sonderabdruckes). — Ich halte für die Bestimmung des Begriffs der Sunna-Gesetze

وذكر ابن قتيبة في كتاب الأثرية: *فولgende alte Stelle für bemerkenswerth: أن الله تعالى حرم علينا الخمر بالكتاب والمسكر بالسنة فكان فيه فسحة فما كان محرماً بالكتاب فلا يحلّ منه لا قليل ولا كثير وما كان محرماً بالسنة فإن فيه فسحة أو بعضه كالقليل من الديباج والحريز يكون في الثوب والحريز محرّم بها بالسنة كالتمزيط في صلاة الوتر وركعتي الفجر وهما سنة فلا نقول أن تاركها تترك*
الفرائض من الظهر والعصر (A1-1k d III p. 49, wo viele Auszüge aus diesem Buche Ibn Kuteyba's zu finden sind).

die Zulässigkeit ما كان تركه راجحاً على فعله في نظر الشرع.

Diese Kategorie zerfällt je nach dem Grade der Entschiedenheit jener Argumente in zwei Unterklassen: a) المكروه كراهة تنزيهية

d. h. eine Handlung, welche bloss insofern gemissbilligt wird, als ihre Unterlassung jedem anempfohlen wird, der sich eines frommen Lebenswandels beflüssigt, ohne dass aber die Ausübung derselben geahndet würde; b) المكروه كراهة تحريم, welche in einem solchen

Grade gemissbilligt wird, dass sie fast zusammenfällt mit

5. الحرام oder المحظور dem schlechthin Verbotenen, dessen Ausübung bestraft und dessen Unterlassung belohnt wird (ما لا يثاب على فعله بل يعاقب ولا يعاقب على تركه بل يثاب).

Von einem andern Gesichtspunkte aus werden diesen fünf Klassen noch zwei durch die correlativen Termini عزيمة und رخصة gekennzeichneten Klassen angereiht. عزيمة ist wörtlich „Aufforderung“ d. h. das Gesetz an sich, ohne Berücksichtigung der etwaigen Hindernisse seiner Befolgung (also nicht wie Freytag durch Missverständnis des betreffenden Artikels bei Al-Gurgânî erklärt: *leges necessario observandae in Corano latae*). So ist z. B. das Gesetz, im Ramadânmonat zu fasten, oder die täglichen Gebete zu verrichten, je eine عزيمة von Seiten Gottes an die Menschen;

dahingegen ist رخصة eine von Gott gewährte Concession, welche für gewisse Fälle der Verhinderung von der Erfüllung eines bestimmten Gesetzes dispensirt, ohne dass jedoch das Gesetz im Allgemeinen ausser Kraft träte. So z. B. hat Gott den Genuss von verschiedenen Speisen verboten; aber für den Fall der Noth (في مآخضة), wie wenn beispielsweise in einer bestimmten Lebens-

lage keine andere als eine verbotene Speise zur Verhütung des Hungertodes vorhanden wäre) eine رخصة in Bezug auf dieses Gesetz festgestellt (Sure V, v. 4—5), welche Concession aber nur für solche Nothfälle Geltung hat¹⁾. Ibn ‘Abbâs sagt: „Die Ruchsa

1) Vgl. Al-Bejdâwî I p. ٢٢٧, 11, welcher die Worte der oben angeführten Korânstelle: مجاوِزاً حدٍّ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِأَتَمِّ so umschreibt: الرخصة.

ist ein Almosen das euch Gott giebt; weiset es nicht zurück“ (d. h. machet von derselben Gebrauch, so oft ihr in dem Falle seid, und glaubet nicht, dass es besser sei, selbst in solchen Fällen das ursprüngliche Gebot zu halten) ¹⁾.

Die nähere Erörterung aller dieser Begriffe ²⁾, in Betreff welcher die verschiedenen Schulen im Grossen und Ganzen, abgesehen von den innerhalb der einzelnen Schulen selbstständig festgesetzten Neben- und Mittelstufen ³⁾, volle Einhelligkeit herrscht, bildet den vorwiegendsten Inhalt des ersten Theiles der unter dem Namen 'Ilm uşûl al-fikh bekannten Hodegetik der muhammedanischen Gesetzeswissenschaft. Die in den theologischen Schulen und Werken der Muhammedaner gangbaren Definitionen der soeben erörterten Hauptbegriffe findet man in lichtvoller Darstellung in den betreffenden Artikeln des trefflichen Dictionary of the technical terms used in the Sciences of the Musal-mans der „Bibliotheca indica“ ⁴⁾.

Während aber die orthodoxen Schulen in Betreff der Unterscheidung dieser Kategorien und der Bestimmung ihres Begriffes keine wesentliche Divergenz unter einander aufweisen ⁵⁾, herrscht um so grössere Meinungsverschiedenheit darüber, in welche der eben erwähnten Gesetzeskategorien bestimmte Handlungen und Unterlassungen einzuordnen seien, je nach den Traditionsstellen, welche die eine oder die andere Schule beibringt, beziehungsweise je nach der von ihr beliebten Interpretationsweise der beigebrachten Texte, oder je nach den verschiedenartigen Analogiefolgerungen, welche sie bei etwaigem Stillschweigen der Texte in einer Frage anwenden. Um nur ein Beispiel zu erwähnen: der Genuss des

1) Al-Huṣṣrî I p. ٥١ *الرخصة من الله صدقة فلا تردوا صدقته*.

2) Den Begriff der Ruchṣa kann man durch die Beachtung von I. Korinth. VII v. 6 dem Verständniss näher bringen: *κατὰ συγγνώμην οὐ κατ' επιταγήν*.

3) So z. B. ist eine streitige Mittelstufe neben *مندوب* das *مستحب*: die westlichen Mālikiten stellen diese Klasse besonders auf, während die östlichen Anhänger dieser Schule dieselbe mit in die 2. Kategorie einschliessen: *أن العراقيين لا يفرقون بين السنة والمستحب وغيرهما من الرغبة*
المالikitischen Codex des 'Abd al-Bāḳi Al-Zarḳāni (Bâlak 1289) II p. ١٩٧.

4) Vgl. auch Mouradgēa d'Ohsson *Tableau général de l'empire Othoman* I p. 31—35. Obige Definitionen sind zumeist den Warāḳāt entlehnt.

5) Einzelne Theologen haben allerdings, unbeschadet der allgemeingültigen Eintheilung, von ihren individuellen (moralischen, theosophischen u. s. w.) Grundsätzen ausgehend, noch andere Stufenleitern des *حلال* und *حرام* aufgestellt; ich erwähne nur Al-Ġazzālī, *Iljā* II p. ٨٠—٨٨

Pferdefleisches ist nach Al-Sāfi' und A. b. Ḥanbal مُبَاح, nach Abū Ḥanīfa مَكْرُوه كَرَاهَةً تَحْرِيم, nach Mālik مَكْرُوه كَرَاهَةً تنزيه u. a. m.¹⁾. Der hervorragendste Theil der speciellen اختلافات المذاهب dreht sich um diese Fragen der gesetzlichen Qualification,

auf welche die verschiedenen Schulen, von denselben principiellen Gesichtspunkten ausgehend, in verschiedener Weise antworten.

Die Abweichung Dāwūd al-Zāhiri's, dessen Schule sich oft der übereinstimmenden Meinung sämmtlicher orthodoxen Gesetzesschulen entgegenstellt, ist auf principielle Gesichtspunkte begründet. Wir wollen in diesem Kapitel einem dieser principiellen Gesichtspunkte näher treten, weil er uns den Widerstreit der Zāhirschule gegen die herrschende Orthodoxie in einer wichtigen Frage der Uṣūlwissenschaft, welche diese in übereinstimmender Weise beantwortet, zeigen wird. Wir können nämlich die Beobachtung machen, dass die Zāhirschule dem absoluten واجب und محظور einen viel grössern Spielraum gönnt, als dies die übrigen Gesetzesschulen thun. Man könnte für den ersten Augenblick glauben, dass sich die Zāhirschule bei dieser Interpretationsweise der gesetzlichen Verordnungen durch das Bestreben nach weitergehendem Rigorismus leiten lässt. In der That kann auch nicht geleugnet werden, dass diese Schule, wo nur immer möglich, die „consilia evangelica“ und die authentisch bezeugten alltäglichen Gewohnheiten des Propheten zu religiösen Obliegenheiten erhebt. Hat sie doch auch — nach den von Andern allerdings bezweifelte Nachrichten einiger Berichterstatter —, in Uebereinstimmung mit Ibn Rāhwejhi, die durch den Propheten empfohlene Sitte des سواك (Reinigung der Zähne vor dem Gebete) im Gegensatz gegen den Consensus aller massgebenden Lehrer zum wāǧib stempeln wollen²⁾.

Jedoch ist das Streben nach Rigorismus nur die unwillkürliche Folge der strikten Einhaltung gewisser Grundsätze der Zāhirschule in der praktischen Anwendung der gesetzlichen Texte. Im Allgemeinen empfangen wir den Eindruck, dass sie sich auch in diesen Fragen durch das Moment des Wortlautes bestimmen lässt. An solchen Stellen, in welchen der Koran oder der Text der Tradition ein Gesetz Gottes oder Muhammed's in einer sprachlichen Fassung vorführt, welche die imperative oder prohibitive Natur der Aussage in sich schliesst, sind die Anhänger der Zāhirschule stets dabei, ein Gesetz der ersten oder der fünften (beziehungs-

1) Diese besondere Frage findet man mit dem ganzen Beweisapparat der einzelnen Meinungen bei Al-Damiri II p. ٢٥٩ ff.

2) Al-Nawawī I p. ٣٢٥ weitläufig.

weise der vierten b) Kategorie zu sehen, während die vier orthodoxen Gesetzschulen, einer minder wortdienerischen Auffassung des Gesetzes huldigend, das betreffende Gebot oder Verbot oft einer der Zwischenkategorien zutheilen. Nach dieser herrschenden Richtung der Gesetzesinterpretation mag in dem Texte ausdrücklich gesagt sein **أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ** d. h. „der Gesandte Gottes sprach den Befehl aus“, ohne dass diese Formel, wie aus ihrem Wortlaute zu folgern wäre, die unerlässliche Verbindlichkeit (**وجوب**) des betreffenden Gebotes nach sich zöge; ein in dieser entschiedenen Form ausgesprochenes Gebot kann nach ihrer Auffassung etwas von dem Gesetzgeber bloss Anempfohlenes bedeuten und nicht selten finden wir bei solchen Geboten die Worte des Erklärers **أَمْرٌ لِلنَّدْبِ** ^{١)}. Am klarsten hat die kanonische Wissenschaft der orthodoxen Schulen diesen ihren Standpunkt in Bezug auf die schärfste aller imperativen resp. prohibitiven Formen gekennzeichnet. Die grammatische Form des Imperativs **أَقْتُلْ** — so sagen sie — bedeutet in der Gesetzeswissenschaft nur dann ein unerlässliches Gesetz, wenn die Umstände, unter denen ein solches Gesetz auftritt, nicht darauf hinweisen, dass darunter nur eine Anempfehlung des Gesetzgebers, oder seine Erlaubniss etwas zu thun, zu verstehen sei. Nur von solchen begleitenden Umständen abgelöst, kann die Imperativform schlechthin als verbindlicher Befehl aufgefasst werden. Die begleitenden Umstände nun sind zweierlei Art: entweder solche, welche an dem Gebote selbst haften, sei es nun an dem Textausdrucke desselben oder an den Umständen unter denen es verordnet oder ausgeübt ward oder solche, welche von dem Texte selbst unabhängig sind. Zu letzterer Art gehören Gebote wie das im Koran Sure II v. 282 angeordnete: „Stellet Zeugen auf, wenn ihr Kaufverträge abschliesst“. Hier wird die Imperativform (**أشهدوا**) angewendet; nichtsdestoweniger lehrt die Majorität der Imâme ²⁾, dass hier nur ein Wunsch und kein verpflichtender Befehl vorliegt, und zwar aus dem Grunde, weil die Tradition die Praxis des Propheten bezeugt, dass er ohne Zeugen Käufe und Verkäufe vornahm, diese Praxis aber den zuverlässigsten Commentar für die Intention des Gesetzes abgibt. Dies ist ein von dem Texte des Gebotes zwar unabhängiger, aber die Deutung desselben beeinflussender äusserer Umstand, der die

1) Al-Buchârî, Kitâb al-ṭalâḳ nr. 43.

2) Vgl. hierzu Al-Bej:

والاوامر التي في هذه الآية للاستحباب عند اكثر ١٢٠, 8 dâwî I p. ١٢٠, 8
الآئمة البخ.

obligatorische Natur des Gebotes aufhebt. — Zur ersteren Art gehört z. B. Sure V v. 3 „Wenn ihr (nach Beendigung der Wallfahrt wieder) in den profanen Zustand eintretet, dann geht auf die Jagd“. Dieser Satz kann trotz der in demselben angewendeten

imperativen Form (فَامْطُادُوا) nie als ein Befehl = „ihr müsst gehen“ gedeutet werden; vielmehr wird hier den Gläubigen das Jagen, welches ihnen im Zustande des ihrām verboten war, einfach wieder gestattet¹⁾. Hier weisen im Texte selbst liegende Umstände auf diese Interpretation des Gesetzes hin, und zwar entweder nach der Regel, dass ein Gebot, welches in antithetischer Weise auf ein Verbot folgt, nicht als Befehl, sondern als Erlaubniss genommen werden müsse, oder — wenn wir diesen Grundsatz nicht anerkennen — nach Analogie von Sure II v. 232. Auch Sure LXII v. 10 „Und wenn das Gebet beendigt ist, so mögt ihr euch im Lande umher zerstreuen und von Gottes Gnade (Nutzen)

suchen“ müssen die Imperativformen وَأَبْتَغُوا und فَانْتَشَرُوا permissiv gefasst werden wegen des vorhergehenden Verbotes, während des Gebetes Handelsgeschäfte auszuüben.

Nach der Auseinandersetzung Ibn Kutejba's, der sich mit unserer Frage in einem seiner Responsa²⁾ beschäftigt, kann nicht

1) Vgl. Al-Bejdāwī I p. ۲۴۹, 3, II p. ۳۳۳, 14 واحتجّ به من جعل الامر بعد الحظر للإباحة.

2) Kitāb al-masā'il (arab. Hschr. der herzogl. Bibliothek in Gotha Nr. 636) Bl. 5b: وسألت هل تختلف العرب في الاسم الذي يحتمل معنى فيضٍ واحد احد المعنيين ويضن آخر المعنى الآخر وقد يقع هذا في جميع هذه الحروف ذوات الوجوه وإنما يستدل على معانيها بما يتقدم قبلها من الكلام ويتأخر وربما لم يستدل بذلك فيحتاج حينئذ الى التوقيف والنسب والقرص لا يعلم الا توقيفا لأن المخرجين مخرج واحد ما لم يبين ذلك الرسول صلعم وفي القرآن اشياء من الامر والنهي تخرج مخرجا واحدا وهي لا تستوى في المعاني فمنها أمر هو فرض كقوله عز وجل واقسموا الصلوة واتوا الزكوة ومنها أمر هو تأنيب كقوله عز وجل واشهدوا ذوى عدل منكم واهجرؤهن في المصاحح ومنها أمر هو تهديد كقوله عز وجل اعملوا ما شئتم وهذا شيء لا يعلم الا بالتوقيف،

der Zusammenhang der Rede darüber entscheiden, ob eine Imperativform Befehl oder Anempfehlung ausdrücke, sondern dies sei Sache der Belehrung und Feststellung in jedem einzelnen Falle.

Die Vertreter der Wissenschaft von den Principien der Gesetzkunde haben selbstverständlich das meiste Interesse daran, die verschiedenen Functionen aufzuzählen, welche die grammatische Imperativform vertritt, um von Fall zu Fall entscheiden zu können, ob ein die Form des Befehles oder des Verbotes zeigender Anspruch als solche erklärt werden müsse, oder ob er in eine andere Kategorie einzuordnen sei. Der berühmte šāfi'itische Theolog Imām al-Ḥaramejn behandelt diese Frage mit grosser Bündigkeit. „Es erscheint — so sagt er — im Texte zuweilen die Form des Befehles, aber beabsichtigt ist eine Erlaubniss, (s. die obigen Beispiele), eine Drohung („so thut denn, was ihr wollt“ Sure XII v. 40, Al-Bejdāwi z. St. تهديد شديد). oder der Ausdruck der Gleichgültigkeit und Indifferenz der Handlungsweise der angeredeten Person (z. B. „Brennt nur — im Höllenfeuer — gleichviel ob ihr's ertraget oder nicht“, wörtlich: ertraget es oder ertraget es nicht Sure LII v. 16, oder ein profanes Beispiel: „Donnere und blitze, o Zejd“, was kein Befehl sein kann, sondern = gleichviel ob du nun donnertest oder blitzest). Auch dann, wenn die Entstehung einer Sache oder eines Zustandes angekündigt wird, wird der Entschluss, dieselben hervorzubringen, durch die Form des Befehles ausgedrückt, obwohl bei der Machtlosigkeit der Creatur, einem solchen Befehle aus eigener Kraft Folge zu leisten, ein Befehl hier nicht gut angebracht ist (z. B. „Werdet zu Affen“ Sure II v. 61, „O Feuer! werde zur Kühle und zum Heile für Abraham“ Sure XXI v. 69)“. Selbstverständlich werden diese letzteren Punkte näher in der Grammatik abgehandelt; die Theologie ist an denselben durch den Umstand betheiligt, dass die Form des Befehles zum Ausdrücke anderer Kategorien dient; wie denn die Verwendung der befehlenden Form zum Ausdrücke der Erlaubniss auch streng genommen in den Rahmen der Gesetzeswissenschaft gehört ²⁾.

Die orthodoxen Schulen nun machen von der Concession, die befehlende Form للاستحباب, للمندب, للإباحة zu erklären, den ausgiebigsten Gebrauch. Wer irgend einen Koran- oder Traditionencommentar mit Aufmerksamkeit gelesen, dem wird es nicht entgangen sein, wie diese Termini so oft hinter Imperativformen des

1) Al-Bejdāwi z. St. I p. 44, 25 وقوله كونوا ليس بأمري أن لا قدرة لهم عليه وإنما المراء به سرعة التكوين.

2) Warakāt Bl. 12 a, 17 a (in unseren Beilagen).

Textes erklärend folgen. Natürlich konnten sich auch die Anhänger der Zāhirschule der Zulassung einer solchen Interpretationsweise nicht immer entziehen. In der Regel aber opponiren sie derselben in Bezug auf streng genommen gesetzgebende Texte. Wir haben hiervon bereits oben (S. 49) ein Beispiel gesehen, und in dem gegenwärtigen Abschnitte, welcher sich speciell mit diesem Momente des Fikḥ der Zāhirschule beschäftigt, wollen wir zur näheren Beleuchtung desselben den schon vorgeführten Proben zāhiritischer Gesetzinterpretation in dieser Richtung noch einige aus dem Gebiete des Korans und der Tradition beifügen; denn auch in Bezug auf dieses Moment ihrer Gesetzesauffassung wendet die Zāhirschule ihre Interpretationsmethoden gleichmässig auf beide Quellen des muhammedanischen Gesetzes ¹⁾ an.

1.

Da heisst es zum Beispiel im Koran Sure IV v. 3 فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ. Während nun die gemeine Auslegung die ist, dass es jedem Muhammedaner freisteht zu heirathen, oder im besten Falle, dass Gott dem Muslim das eheliche Leben empfiehlt, in keinem Falle aber, dass er es ihm obligatorisch anbeinhaltet ²⁾, folgern die Zāhiriten aus der Imperativform فَانْكُحُوا, dass hier ein وَجُوب, eine bindende Verpflichtung enthalten ist für diejenigen, welche die Bedingungen der Erfüllung dieses Gebotes in sich vereinigen ³⁾. Wie sehr es ihnen hier um die blosser Geltendmachung des Wortlautes zu thun ist, ist daraus ersichtlich, dass

1) Im äussersten Gegensatze zu dieser Anschauung stehen einige Šāfi's mit ihrer Auffassung der Kategorien der einzelnen muhammedanischen Gesetze. Sie sagen, dass selbst da, wo in der Tradition ausdrücklich hervorgehoben wird, dass ein Verbot in die Kategorie des مَكْرُوه gehört, dennoch oft eigentliches حَرَام gemeint sei und verstanden werden müsse, da die Kirchenväter des Islām aus Bescheidenheit und guter Sitte sich scheuten, für die von ihnen deducirten Verbote denselben Ausdruck zu gebrauchen, der für ein koranisches Verbot gilt. Al-Ša'rānī I p. 134 führt diese Ansicht im Namen seines Lehrers 'Alī al-Chawwās an und setzt sie ausführlich auseinander.

2) Es giebt auch solche Gesetzesgelehrte, welche für die Bevorzugung des Coelibats Traditionen anführen; vgl. über diese Meinungsverschiedenheit Query, Droit musulman Bd. I p. 639.

3) Diese Beschränkung folgt aus den Worten der Tradition نِكَاحٌ مِّنْ

اِسْتِطَاعٍ مِنْكُمُ الْبَاءَةُ فَلْيَتَزَوَّجُوا الْخ.

nach ihrer Ansicht dem Gesetze durch einmalige¹⁾ Eheschliessung Genüge geschieht, denn nicht der fortwährende Ehestand, sondern das einmalige Factum der Eheschliessung ist es, was in obigem Verse anbefohlen wird²⁾.

Sure VI v. 121. وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّهَ. „Esset nicht von dem, wobei nicht Allāh's Name genannt wurde, denn dies ist Sünde“. Es kann nicht geaugnet werden, dass die objective Betrachtung dieses Koranverses in diesem Gesetze dasjenige finden wird, was die muhammedanischen Theologen in die erste resp. fünfte der oben aufgezählten Kategorien einordnen. Nichtsdestoweniger haben die orthodoxen Schulen darin kein strictes Verbot gefunden, und mit Ausnahme Ahmed's — aber auch nur nach der einen Version des von ihm überlieferten Gesetzes — eine laxere Praxis begünstigt: es sei nicht unerlässliche Bedingung der rituellen Zulässigkeit der Speise, dass vor ihrer Zubereitung der Name Gottes genannt worden sei; namentlich mit Bezug auf Geschlachtetes hat dieser Grundsatz der Imāme Wichtigkeit für die Praxis, denn im Sinne desselben ist es dem Muhammedaner möglich, von solchen Thieren herrührendes Fleisch, vor deren Tödtung der Name Allāh's nicht genannt wurde, zu geniessen³⁾. Allerdings ist von dieser Nachsicht der Fall ausgeschlossen, dass dabei der Name fremder Götter genannt worden wäre.

1) Al-Ša'irānī II p. ۱۳۳ قول داود بوجوبه مطلقاً على الرجل والمرأة لكن مرة في العمر أن امتثال امر الشارع يحصل بالمرّة الواحدة ما لم يبدل دليل على التكرير. 2) Charakteristisch ist in dieser Beziehung folgende Motivirung: قال اهل الظاهر انما يلزمه التنزّج: فقط فلا يلزمه الوطء وتعلّقوا بظاهر الامر في هذا الحديث nämlich der S. 74 Anm. 3) angeführten Tradition. — Al-Nawawī III p. ۳۰۹.

3) Al-Kašālānī VIII p. ۲۷۱ ففيه مشروعية التسمية وهي محلّ وفاق لكنهم اختلفوا هل هي شرط في حلّ الاكل فذهب الشافعي في جماعة وهي رواية عن مالك واحمد الى السنّة فلا يقدر ترك التسمية وذهب احمد في الراجح عنده الى الوجوب لجعلها شرطاً في حديث عدّى وذهب ابو حنيفة ومالك والجمهور الى الجواز عند السهو.

Die sogenannte تسمية ist also nach Ansicht dieser Schulen frommer Brauch, wie es im Allgemeinen die muhammedanische Tradition betont, dass der Ausdruck davon, dass eine Handlung im Namen Allâh's geschehe, vor keiner wichtigern Ausübung fehlen soll¹⁾; und es ist bekannt, wie viel Sorgfalt in der alltäglichen Praxis auf diesen Grundsatz verwendet wird. Ibn 'Abbâs will vom Propheten den Ausspruch gehört haben, dass der Satan hinter Jeden aufsitze, der ein Reitthier besteigt, ohne die Bismi-llâh-formel ausgesprochen zu haben²⁾. Dies alles aber ist nur fromme Sitte und nicht obligatorisches Erforderniss, und auf dieselbe Stufe suchen, allerdings nicht in demselben Grade, die vier orthodoxen Schulen, gewiss auch hier im Interesse des Einklangs des Gesetzes mit der laxen Praxis des gewöhnlichen Lebens (vgl. S. 49), das im oben citirten Koranvers enthaltene Gesetz herabzudrücken; sie führen Traditionen an, aus welchen die Ueberflüssigkeit der äusserlichen Erwähnung Allâh's erhellen soll³⁾. Am strengsten ist noch Abû Hanîfa, welcher das ذكركم الله zwar obligatorisch fordert, mit dem Zusatze, dass, wenn die Einhaltung dieser Observanz aus Versehen vergessen wurde, dieses Versehen an der Zulässigkeit der Speise keinen Eintrag thut⁴⁾; dieselbe Unterscheidung zwischen vorsätzlicher und unfreiwilliger Unterlassung wird auch in der sîti-schen Gestaltung des muhammedanischen Gesetzes festgesetzt⁵⁾. Dâwûd al-Zâhiri protestirt gegen alle diese Concessionen; er urgirt den prohibitiven Wortlaut des koranischen Gesetzes und erklärt jede Speise für unbedingt unzulässig (حرام). bei der nicht

1) Ein sehr häufig anzutreffender Ausspruch Muhammeds: كُلْ أَمْرِي ذِي بَالٍ لَا يُبْتَدَأُ بِذِكْرِ اللَّهِ فَهُوَ أَبْتَنُّ.

2) Al-Damîrî I p. ٣٩٩ وروى أبو القاسم الطبراني في كتاب الدعوات عن عطاء عن ابن عباس رضيهما عن النبي صلعم أنه قال إذا ركب العبد الدابة ولم يذكر اسم الله ردفه الشيطان فقال تغنى فان كان لا يحسن الغناء قال له تمن فلا يزال في أمنيته حتى ينزل Auch dem جماع soll die تسمية vorangehen, Al-Buchâri, Kitâb al-wuḍû' nr. 8.

3) Mafâtil IV p. ٢٠٣ wird folgender Traditionssatz angeführt: ذكركم الله ذبيحة. Al-Bejdâwî I p. ٣٠٧, 7. مع المسلم سواء قال أو لم يقل. 4) Vgl. Al-Ša'rânî II p. ٩. 5) Querry, Droit musulman II p. 215 art. 57.

Allâh's Name genannt wurde, ob man nun die Erwähnung desselben absichtlich oder bloss aus Versehen unterlassen habe¹⁾. Auch Ahmed b. Hanbal — dessen Lehre, wie wir noch werden sehen können, der Zâhirschule am nächsten steht — soll nach einer, jedoch wenig berücksichtigten Version denselben Standpunkt eingenommen haben.

2.

Gehen wir nun zu Beispielen, welche sich an Traditionsaussprüche anknüpfen. Als Uebergang wählen wir einen in der Tradition enthaltenen Ausspruch, dessen Auslegung in engem Zusammenhange steht mit einem Koranverse, von welchem jener eigentlich nur abgeleitet ist und uns die an dem äussern Wortlaut haftende Methode der Zâhirschule in ihrem vollen Lichte zeigt. Wohlbekannt ist der Traditionsausspruch, welcher in der Grammatik als Beispiel für die dialektische Anwendung des *am*

als Artikel (für *al*) angeführt zu werden pflegt: ليس من البرِّ الصيام

„Es gehört nicht zur Frömmigkeit das Fasten auf der Reise“²⁾; dieser Ausspruch der Tradition ist im Zusammenhange

zu betrachten mit der Koranstelle Sure II v. 180 فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ

„Wer aber von euch krank oder auf einer Reise ist, (für den ist vorgeschrieben) eine (gleiche)

Anzahl von anderen Tagen“. Die allgemein anerkannte Auffassung der orthodoxen Gesetzesschulen von diesen Aussprüchen des Koran's und der Tradition ist die, dass es dem Kranken und dem Reisenden freistehe, das Ramaðānfasten zu brechen und die versäumten Fasttage, in ruhigere Verhältnisse zurückgekehrt, nachzuholen. Nur darüber giebt es Meinungsverschiedenheit in ihren Kreisen, ob es für solche Leute verdienstlicher sei, von dem durch Allâh und den Propheten gewährten Zugeständnisse Gebrauch zu machen, oder ob es besser für sie sei, auf diese Erhebung verzichtend, trotz der schwierigen Verhältnisse, unter denen sie leben, das Ramaðānfasten zu vollziehen. Darin aber stimmen Alle überein, dass der Ausspruch des Koran's und der Tradition nur facultativ³⁾, keines-

1) Al-Bejdâwî l. c. أو التسمية عمدًا أو

نسيانًا واليه ذهب داود وعنه أحمد مثله.

2) Al-Buchârî, Kitâb al-ṣaum nr. 36.

3) Im Interesse dieser Auffassung scheint man die Trad. ib. nr. 37 er-

dichtet zu haben: عن أنس بن مالك قال كنا نسافر مع النبي صلعم

فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم؛

falls aber imperativ, resp. prohibitiv zu fassen sei. Es wird jedoch von einigen der festen Gestaltung der Gesetzschulen vorangegangenen Lehrern überliefert, dass sie letzterer Ansicht gewesen seien¹⁾. Diese Meinungsverschiedenheit führt auch praktische Konsequenzen mit sich. Ist das Brechen des Fastens unter gewissen Verhältnissen obligatorisch befohlen, so wird derjenige, der diesem Befehle nicht Folge leistend am allgemeinen Fasten weiter theilnimmt, an seinem Wohnorte angelangt oder nach Wiederherstellung seiner Gesundheit die betreffende Anzahl von Tagen nochmals fasten müssen, da sein früheres Fasten in die Zahl der obligatorischen Fasttage nicht eingerechnet werden kann. Diesen alten Autoritäten, zu welchen auch Abū Hurejra gehört²⁾, schliesst sich, dem sich später herausbildenden Consensus widersprechend, die Gesetzschule Dāwūd's an. „Es ist nicht Frömmigkeit“ ist ein Ausdruck, der dem Wortsinne nach soviel bedeutet als „ein frommer Mensch thut nicht dergleichen“; und auch der Koranvers ist seinem einfachen Wortlaute nach imperativisch zu fassen.

Wir haben häufig Gelegenheit, den Abū Hurejra unter den Autoritäten der Zāhirschule zu finden. Die Gesetzestradiation, die er vertritt, ist oft nicht im Einklange mit den Lehren der Ra'jleute und wird als Einwurf gegen dieselben angeführt. Damit wird wohl die Erscheinung zusammenhängen, dass Traditionen Abū Hurejra's, selbst solche, die in die kanonischen Sammlungen aufgenommen sind, von den Rechtsgelehrten als Autoritäten für die Rechtsentscheidung oft verworfen werden; in Al-Damīrī's Artikel über die „Schlange“ werden aus ältern Büchern sehr interessante Mittheilungen hierüber gemacht, auf welche näher einzugehen wir hier keinen Raum haben³⁾. Charakteristisch ist folgende einem angeblich zwischen Abū Muṭī' al-Balchī und Abū Ḥanīfa geführten Zwiegespräch entnommene Aeusserung des Abū Ḥanīfa. „Wie wäre es“ fragte Abū Muṭī' „wenn deine Ansicht der des Abū Bekr

1) Mafātīḥ II p. 174 ذهب قوم من علماء الصحابة الى انه يجب على المريض والمسافر ان يفطرا ويصوما عدة من ايام آخر وهو قول ابن عباس وابن عمر ونقل الخطابي في اعلام التنزيل عن ابن عمر انه قال لو صام في السفر قضى في الحضر وهذا اختيار داود بن علي vgl. Al-Sa'rānī الاصفهاني وذهب اكثر الفقهاء الى ان الافطار رخصة II p. ٢٠, Al-Nawawī III p. ٩٣.

2) Al-Bejdāwī I p. 11, 24 zu dem obigen Koranvers وهذا على سبيل الرخصة وقيل على الوجوب واليه ذهب الظاهرية وبه قال ابو هريرة.

3) Al-Damīrī I p. ٣٥٠—٣٥١.

widersprache?“ „Ich würde“ entgegnete der Imâm „meine Meinung zu Gunsten der seinigen aufgeben, ebenso zu Gunsten der des ‘Omar, ‘Otmân, ‘Alî, ja selbst zu Gunsten der übrigen Genossen des Propheten, mit Ausnahme des Abû Hurejra, Anas b. Mâlik und Samura b. Gundab“¹⁾. Es wird berichtet, dass ‘Omar b. Ḥabîb (st. 207) beinah sein Leben verwirkt hätte, weil er Abû Hurejra gegen die Angriffe der Hofgelehrten des Hârûn al-Rašîd vertheidigte²⁾, und auch eine Stelle bei Al-Azraqî³⁾ ist nicht zu übersehen, aus welcher hervorgeht, dass man den Abû Hurejra lügenhafter Nachrichten für fähig hielt.

„Kein Recht hat ein mulimischer Mann — so heisst es wörtlich in einer Tradition — der ein Ding besitzt, worüber er testamentarisch verfügen will, dass er zweimal nächtige ohne sein Testament geschrieben bei sich zu haben“⁴⁾. Die Gesetzschulen sehen hierin eine Aneiferung, von der Institution des Testirens Gebrauch zu machen; allerdings einen Befehl des Propheten, aber nur einen solchen, welcher der zweiten Kategorie der Gebote angehört. Nur Dâwûd und seine Schule erblicken in der kategorischen Form der Aussage einen Anhaltspunkt dafür, dass der Prophet hier einen bindenden Befehl erteilt, den Niemand übertreten dürfe, dem vielmehr Jedermann nachkommen müsse. Jeder Muhammedaner hat sonach die gesetzliche Pflicht, so er Vermögen besitzt, rechtzeitig sein Testament zu machen⁵⁾. Es ist bekannt, dass mit dieser Frage zusammenhängende Momente in den Streitigkeiten zwischen Sunniten und Schiiten eine nicht unbedeutende Rolle spielen.

In dem Kapitel über Assignationen⁶⁾ lesen wir folgenden Anspruch des Propheten: „Das Hinausschieben (der Schuldenbezahlung) von Seiten eines Reichen ist eine Ungerechtigkeit; wenn nun Jemand (an Stelle der Baarzahlung) eine Anweisung erhält auf einen reichen Mann, so möge er dieselbe annehmen (um hierdurch

1) bei Al-Ša‘rânî I p. vî. 2) Tahdîb p. ٢٢٩. 3) Chroniken

der Stadt Mekka I p. ١٣٥, 12. 4) Muslim, Kitâb al-wašijja nr. 1

ما حق امرئ مسلم له شيء يريد أن يوصي فيه أن يبيت ليلتين ألا فيه الحث على 5) Al-Nawawî IV p. ٨٤. ووصيته مكتوبة عنده

الوصية وقد اجمع المسلمون على الأمر بها لكن مذهبنا ومذهب الجماهير أنها مندوبة لا واجبة وقال داود وغيره من اهل الظاهر هي واجبة لهذا الحديث ولا دلالة لهم فيه فليس فيه تصريح بايجابها.

6) Vgl. Kremer, Culturgeschichte des Orients u. s. w. I 509—10.

den Reichen zur Erfüllung seiner Zahlungspflicht zu veranlassen)¹⁾. Auch hierin finden die Zāhiriten, im Einklange mit einigen Anhängern der ḥanbalitischen Schule, in Anbetracht der Sprachform, in welcher Muhammed diesen Ausspruch gethan hat, ein Gebot erster Kategorie, d. h. es ist dem Assignatar unter keinen Umständen erlaubt, die Assignment zurückzuweisen und auf Baarzahlung zu drängen. Die übrigen Schulen begnügen sich, in obigem Traditionsausspruche eine facultative Anempfehlung des Propheten zu finden, mit der kein bindendes, imperatives Gesetz beabsichtigt sei²⁾.

Den Zāhiriten genügt das Vorkommen der grammatischen Form des Imperativs zur Feststellung eines Gebotes erster Kategorie, auch dann, wenn in dem betreffenden Traditionsausspruche kein allgemeines Gesetz, sondern nur eine gelegentliche Decision, hervorgerufen durch die Anfrage eines Einzelnen, gegeben wird. „Sa'd b. 'Ubāda befragte den Propheten in Betreff eines Gelübdes, das seine Mutter gethan, aber nicht erfüllt hatte, da sie inzwischen gestorben war. Da sprach der Prophet: „So erfülle es denn an ihrer Statt“³⁾. Nur die Zāhirschule findet hier einen Anlass, hieraus die Verpflichtung, dass der Erbe das Gelübde des Erblassers stellvertretend erfülle, als obligatorisches Gesetz zu deduciren. Die übrigen Schulen halten dies für keine gesetzliche Pflicht, sondern nur für eine pietätvolle Handlung, es sei denn, dass sich das Gelübde auf die Widmung eines Theiles des Vermögens bezieht und aus der Hinterlassenschaft eingelöst werden kann. Sonst kann der Erbe nicht zur Erfüllung eines Gelübdes angehalten werden, das nicht er selbst auf sich genommen hat⁴⁾.

1) Al-Buchārī, Kitāb al-ḥawāla nr. 2 مَطْلُ الْغَنَى ظَلَمَ وَمِنْ أَتْبَعَ [Variante: فَلْيَحْتَلْ عَلَى مَلِيٍّ فَلَيتِمَعَ].

2) Al-Kaṣṭalānī IV p. 143 وجمهور العلماء على أن هذا الأمر للنبد وقال أهل الظاهر وجماعة من الحنابلة بالجوب فواجبوا قبولها على الملى.

3) Muslim, Kitāb al-naḍr nr. 1. Al-Buchārī, Kitāb al-waṣāʾa nr. 19 أن سعد بن عبادة رضي الله عنه استفتى رسول الله صلعم فقال أن أمي ماتت وعليها نذر فقال أقضه عنها.

Bei Ibn Sa'd, wo in der Biographie des Sa'd b. 'Ubāda eine ganze Reihe von unterschiedlichen Versionen der Anfrage Sa'd's bei dem Propheten mitgetheilt ist, geschieht dieselbe in ganz anderer Richtung; nur eine Hschr. weist die in den Traditionssammlungen mitgetheilte Anfrage auf. S. bei Loth, Das Classenbuch des Ibn Sa'd p. 74.

4) Al-Nawawī IV p. 99 وأعلم أن مذهبنا ومذهب الجمهور أن

3.

Aus dem eben Erörterten folgt noch ein anderer principieller Gesichtspunkt, welcher die Zāhirschule veranlasst, die Reihe der *واجبات* und *محظورات* im Gegensatze zu der übereinstimmenden Lehre aller anderen orthodoxen Schulen zu vermehren. Darüber herrscht kein Streit innerhalb der verschiedenen theologischen Richtungen des Islām, dass nicht jede Sunna des Propheten verbindliches Gesetz ist. Der Prophet hat ja selbst Zeugniß dafür abgelegt, dass sein Verhalten zuweilen nur individuelle Bedeutung habe und dass aus demselben kein allgemein gültiges Gesetz für die muslimische Gemeinde gefolgert werden solle. Chālid b. Al-Walid, gemeinlich „das Schwert Gottes“ genannt, berichtete dem Ibn ‘Abbās, dass er gemeinschaftlich mit dem Propheten seiner Tante, der Gattin des Propheten, Namens Mejmūna, einen Besuch abgestattet habe. Mejmūna bewirthete ihre Gäste mit eben vorrätigem Eidechsenbraten (*ضَبّ مَكْنُون*), den ihre Schwester Hafida bint al-Hārīt aus Naǧd mitgebracht hatte. Dies Gericht wurde nun dem Propheten vorgesetzt, der nie eine Speise berührte, ohne dass darüber vorher der Name Gottes genannt worden war. Als nun der Prophet nach der vorgesetzten Speise griff, da sagte eine der anwesenden Frauen zur Hauswirthin: „Theile doch dem Propheten mit, dass es Eidechsenfleisch ist, was du ihm vorgesetzt hast“. Als der Prophet diese Worte vernahm, zog er seine Hand zurück. Chālid aber fragte: „Ist denn diese Speise verboten, o Gesandter Gottes?“ „Nein!“ entgegnete der Prophet „aber diese Speise kommt in meiner Heimath nicht vor, und ich enthalte mich derselben“. „Ich aber — fährt Chālid fort — zerlegte den Eidechsenbraten und ass davon, und der Gesandte Gottes sah mir zu ¹⁾ [und verbot es mir nicht — Muslim]“. Bei Muslim werden Traditionen erwähnt, wonach der Prophet, über Eidechsenfleisch befragt, von der Kanzel herab die Decision gab: „ich selbst esse es nicht, aber ich verbiete es euch nicht ²⁾“. Aus diesen Traditionen

الوارث لا يلزمه قضاء النذر الواجب على الميت إذا كان غير ملئ ولا إذا كان ملئاً ولم يخلف تركة لكن يستحب له ذلك وقال أهل الظاهر يلزمه ذلك لحديث سعد هذا ودليلنا أن الوارث لم يلزمه فلا يلزم وحديث سعد يحتمل أنه قضاه من تركتها أو تبرع به وليس في الحديث تصريح بالزامة ذلك.

1) Kitāb al-aṭ‘ima nr. 10. Vgl. andere Versionen bei Al-Damirī II p. 40. 2) Kitāb al-ṣejd nr. 5 (Commentar Ausgabe V p. ۳۳۵).

folgt die Thatsache, dass der Prophet seinen eigenen, in das Gebiet des Ritualgesetzes gehörigen Gewohnheiten keine verbindlichmachende Bedeutung für die allgemeine Uebung oder Enthaltung zuschrieb. Dasselbe gilt auch von den in der Tradition überlieferten Aussprüchen des Propheten. So hoch man auch die Verdienstlichkeit und Gottwohlgefälligkeit des Bestrebens stellte, Allem, was der Prophet gesprochen oder geübt, nachzufolgen und selbst in den geringfügigsten Momenten der gewöhnlichen Lebensweise zuerst danach zu fragen, wie es der Prophet und die Genossen damit hielten¹⁾ — ein Bestreben in dessen Bethätigung bekanntlich viele muhammedanische Autoritäten bis zur äussersten Grenze der Scrupulosität vordrangen²⁾ — so wurde anderseits festgestellt, dass nicht Alles, was vom Propheten als ein beglaubigter Ausspruch mitgetheilt wird, einen obligatorischen Befehl involvirt. Nur über das, was auf Fraggunkte des D in Bezug hat, hat der Prophet bindende Gesetze gegeben, hat er Gottes Willen verdolmetscht; in weltlichen Dingen hat er Rathschläge ertheilt, deren Befolgung allerdings verdienstlich ist, ohne dass sie aber eine unerlässliche Pflicht jedes Muslim sein soll. In einer Tradition bei Muslim³⁾ macht der Prophet selbst diesen Unterschied zwischen den zwei Gattungen seiner Aussprüche. Er beobachtete einmal in Medina, wie die Leute die Palmenbäume künstlich befruchteten. Da fragte er: „Was thut ihr da?“ „Wir thun dies von jeher“ entgegneten sie, worauf der Prophet sagte: „Vielleicht wäre es besser, ihr thätet es nicht“. Sie unterliessen daher von nun an ihr bisheriges Verfahren, aber die Bäume missriethen sichtlich. Man erwähnte diesen Umstand vor dem Propheten, und er sprach hierauf Folgendes aus: „Ich bin nur ein Mensch; befehle ich euch nun etwas, was auf eure Religion Bezug hat, so befolgt es; befehle ich euch aber etwas aus eigener Meinung⁴⁾, so bin ich eben nichts anderes als ein Mensch (d. h. in

1) Vgl. z. B. ein Beispiel bei Abu-l-Mahâsin I p. ۳۱۶.

2) Man berichtet von Ibn 'Omar, dass er die Nachmittagsruhe (قبيل) immer unter einem bestimmten Baume zwischen Mekka und Medina hielt, weil der Prophet dasselbe zu thun pflegte. — Ahmed b. Hanbal enthielt sich zeitlebens des Genusses der Melonen, aus dem Grunde, weil ihn keine Tradition darüber belehrte, in welcher Weise der Prophet bei dem Genusse derselben zu verfahren pflegte. (Al-Ša'rânî I p. ۶۷). Bei Al-Maḥḥarî I p. ۸۱. findet man eine interessante Nachricht darüber, wie man Werth darauf legte, unter veränderten Verhältnissen auf die vom Propheten angewendeten Masse zurückzugreifen.

3) Kitāb al-faḍā'il nr. 31 **أَنَا إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ** **مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي فَاتَّقُوا** **رَأْيِي**.

4) Diese Stelle, sowie auch die folgende, ist für die Bedeutung des Wortes رأى sehr belehrend. Al-Nawawî V p. 1۳۰ erklärt dies Wort an unserer

diesen Fällen bin ich nicht Bote des göttlichen Willens, sondern spreche meine eigene Meinung aus“. An diesen von dem Propheten festgestellten Grundsatz hielten sich denn auch die spätern muhammedanischen Theologen: „Der Prophet“ sagt Al-Baṭaljūsī „pflegte in seinen Zusammenkünften Mittheilungen in erzählender Weise zu machen, ohne dabei Gebot oder Verbot im Auge zu haben, und auch nicht, dass er den Inhalt dieser Mittheilungen zu einem Grundsatz der Religion machen wolle“¹⁾. Ibn Chaldūn macht bei Gelegenheit der auf Heilkunde bezüglichen Aussprüche

des Propheten (الطَّبَّ النَّبِيُّ) dieselbe Bemerkung, um darzuthun, dass die derartigen Rathschläge Muhammed's nicht obligatorischer Natur sein können, „denn der Prophet wurde gesendet um uns die Religionsgesetze zu lehren, nicht aber um uns in der Heilkunde zu unterrichten oder uns über andere Dinge, die zu den alltäglichen Gewohnheiten gehören, zu belehren“²⁾. Ein muhammedanischer Theolog aus dem XI. Jhd. der Hīgra, Regeb b. Aḥmed³⁾, sagt mit Bezug auf folgende Traditionsmittheilung: „Wir reisten einst mit 'Omar b. al-Chaṭṭāb, da bemerkten wir, dass er auf einem Punkte des Weges plötzlich von der Strasse abbog; darüber

ای فی امر الدنیا ومعایشها لا علی التشریع فاما ما قاله Stelle:

باجتهاده صلعم وراة شرعاً یجب العمل به Vgl. noch die folgende Stelle: Der Prophet berieth sich mit Sa'd b. Mu'ād und Sa'd b. 'Ubāda über die dem Fezārīten 'Ujajna für seine Hilfeleistung gegen die Stämme in Aussicht zu stellende Belohnung. Der Prophet nämlich bot dem Fezārahäuptling den dritten Theil des Dattelertrages an, er aber wollte die Hülfsgruppe nur dann stellen, wenn ihm die Hälfte des Dattelertrages zugesichert würde. Da befragte der Prophet die beiden Sa'd; diese sprachen: „Wenn du (von Gott) einen Befehl hierüber erhalten hast, so handle nach demselben und ziehe; hast du aber keinen göttlichen Befehl erhalten, so, bei Gott, hätten wir für die Fezāra keine andere Belohnung als das Schwert!“ Da sprach der Prophet: „Ich habe gar keinen Befehl erhalten; hätte ich dies, so würde ich mich nicht mit euch berathen; nur eine Meinung lege ich euch vor“.

لم أومر بشيء ولو أمرت بشيء ما شاورتكمما وأتما هو رأى اعرضه

عليكما (Biographie des Sa'd b. 'Ub. in M. J. Müller, Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber p. 1. f.

1) Bei Al-Damīri II p. ٣٥٢ انه عم كان يذكر في مجالسه

الاخبار حكايه ويتكلم بما لا يريد به امرا ولا نهيا ولا ان يجعله

2) Mukād- أصلا في دينه وذلك معلوم من فعله مشهور من قوله

dima ed. Būlāk p. ٢١٢. 3) Vgl. über sein Werk H. Ch. VI p. 161.

Dieses inhaltreiche Buch wurde in Konstantinopel 1261 (1845) in 2 Quartbänden gedruckt; diese Ausgabe steht mir jedoch nicht zur Verfügung.

befragt, ob er dies vorsätzlich thue, sagte er: Ich sah, dass der Prophet dasselbe that, und so ahme ich ihm denn nach“. „Solche Sunna's werden genannt *السنة العادية* „alltägliche Gewohnheiten betreffende“ oder auch *السنة الزائدة* „überflüssige“ (supererogative)

— vgl. *سنة الهدى* ¹⁾ —; es ist keine Sünde, dieselben zu unterlassen, wohl aber ist die Ausübung derselben eine gottwohlgefällige That. und ihre Unterlassung wird gemissbilligt, ohne jedoch göttliche Strafe nach sich zu ziehen. Es liegt hierin bloss eine Aneiferung, der Sunna im Allgemeinen zu folgen, ob sie nun eine solche sei, in welcher religiöse Leitung beabsichtigt wird, oder ob sie zu den sogenannten „überflüssigen“ gehöre“ ²⁾.

Dies ist der gemeingültige Standpunkt der muhammedanischen Theologie, welcher auch in den bestbeglaubigten Auslegungen der Traditionssammlungen zur Geltung gebracht ist. Immer hat es Ultra's gegeben, Individuen und Gesellschaften, die in der Behandlung des religiös-praktischen Werthes einzelner Traditionen über das durch die Gesamtheit festgesetzte Mass hinausgingen; zu kanonischer Geltung ist aber ihre Auffassung nicht gelangt. In ihre Reihe gehört auch unsere Zāhirschule. Aus den Beispielen, die wir von ihrer Auffassung einer Anzahl von sogenannten „Traditionen der Gewohnheit“ gesehen haben, können wir folgern, dass sie in Traditionsstellen, wo der Rath des Propheten mit Bezug auf eine in religionsgesetzlicher Hinsicht ganz indifferente Handlung in Form des grammatischen Imperativs ausgedrückt ist, dieses äusserliche Moment des Sprachausdruckes festhaltend, obligatorische Gebote oder Verbote (1. und 5. Kategorie) erblicken. Ich werde von jeder der beiden Arten je ein Beispiel erwähnen. In einer Traditionsmittheilung berichtet Anas b. Mālik: „Es wurden für den Gottgesandten zahme Hausschafe (*شاء داجن*), die sich im

1) D'Ohsson, Tableau etc. Bd. I p. 34.

2) *Al-wašila al-Aḥmadijja w'al dari'a al-sarmadijja fi šarḥ tariḳat al-Muḥammadijja* (Hschr. des ung. Nationalmuseums, Orientt.

nr. XVI) fol. 19a *والسنة العادية والسنة الزائدة* ويقال مثل هذه السنة السنة العادية والسنة الزائدة ولا حرج في تركها بل فعلها حسن وتركها مكروه كراهة التنزيه وفيه حث على اتباع السنة مطلقا سواء كانت من سنن الهدى أو من سنن الزوائد قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة واخرج البزار عن ابن عمر أنه كان يأتى شجرة بين مكة والمدينة فيقبل تحتها ويخبر أن النبي عم كان يفعل ذلك،

Hause des Anas b. Mâlik befanden, gemelkt und die Milch mit Wasser aus dem im Hause des Anas befindlichen Brunnen vermengt. Der Becher wurde dem Propheten gereicht, dieser that einen Trunk daraus, bis dass er den Becher vom Munde entfernte. Es befand sich aber zu seiner Linken Abû Bekr, zu seiner Rechten sass ein Beduine. Nun sagte 'Omar — denn er fürchtete, der Prophet werde den Becher dem Beduinen reichen —: „Reiche ihn dem Abû Bekr neben dir!“ Der Prophet reichte ihn aber dem Beduinen und sagte hierauf: „Immer nach rechts, immer nach rechts“¹⁾. An diese Tradition knüpfen die Gesetzgelehrten die Folgerung, dass es eine empfehlungswerthe Gewohnheit guter Lebensart und feiner Sitte sei, Speise, Trank u. a. m. immer von links nach rechts im Kreise zu reichen, im allgemeinen der rechten Seite den Vorzug zu geben²⁾ und in allen Verrichtungen diese Anschauung zu bethätigen³⁾. Ein Religionsgesetz sieht hierin niemand als der Zâhirite Ibn Ḥazm, der auch die Consequenzen dieser Auffassung zieht⁴⁾.

Ebenso wird von den Zâhiriten auch die blosse Sprachform des Verbotes selbst dort wo nur auf gute Sitte abzielende Rathschläge gegeben werden, als Anlass dazu betrachtet, ein religiöses Verbot (تحریم) zu constatiren, während die anderen Schulen darin nur Missbilligung (كراهة تنزيه) finden. „Der Prophet verbot (نهى) das قرآن oder قرآن, es sei denn es geschehe mit besonderer

Erlaubniss des Genossen“⁵⁾. Unter den obigen Ausdrücken versteht man die Gewohnheit, dass jemand zwei Datteln nebeneinander hält und mit einem Male von beiden isst. Die Commentatoren stimmen darin überein, dass dieser Ausspruch nur darauf abzielt, zu lehren, man möge nicht Heiss hunger und Gefrässigkeit vor seinen Gästen und Tischgenossen an den Tag legen, da dies beleidigend wirkt und den Anschein hat, als wolle man den Mitessern

1) Al-Buchârî, Kitâb al-hiba nr. 4, Ašriba nr. 18, Musâkât nr. 2.

2) Vgl. Kitâb al-libâs nr. 38. 77. In die Moschee soll man zur rechten Seite eintreten: Kitâb al-ṣalât nr. 47 u. a. m.

3) Kitâb al-wuḍû' nr. 31 كان النبي صلعم يعاجبه التميمين في تنعله وترجله وطهوره وفي شأنه كله, vgl. Kitâb al-aṭ'ima nr. 5. Vgl. bei den Griechen Ilias I 598, Odyss. XVIII 418, bei den Juden: כל פינות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין (Talm. bab. Sôtâ fol. 15b).

4) Al-Kaṣṭalâni IV p. 117 مخالف ابن حزم فقال لا يجوز مناولة

غير الأيمن إلا يأن الأيمن. 5) Al-Buchârî, Kitâb al-maẓâlim nr. 14.

Aṭ'ima nr. 44. Šariḩa nr. 4. Muslim, Kitâb al-ašriba nr. 23.

zuvorkommen. Nur die Anhänger der Zâhirschule finden darin wegen des Wortes نَهَى ein allen sonstigen Verboten gleichkommen-
des religiöses Gesetz. Dies ist ihre Auffassung von allen Stellen
in welchen sie das Wort: „er verbot“ oder seine Synonyma finden ¹⁾).

VI.

Es ist bereits betont worden, dass die Gesetzschule des
Ahmed b. Hanbal in der rigorosen Auslegung der Gesetzquellen
der Methode der Zâhirschule am nächsten kommt. Wir konnten
denn auch im Verlaufe des letzten Abschnittes einige Beispiele
dafür finden, dass in streitigen Gesetzfragen der Gründer der
hanbalitischen Richtung nach denselben Grundsätzen urtheilt, von
welchen sich die Zâhirschule leiten lässt; die Beispiele davon wären
zahlreicher gewesen, wenn uns nicht bei der Auswahl unserer
Beispiele für die Entscheidungen der Zâhirschule der Grundsatz
geleitet hätte, in derselben nur auf das Rücksicht zu nehmen, worin
die Zâhirijja allen anderen kanonischen Schulen gegenüber eine
Ausnahmsstellung einnimmt ²⁾. Die Hanbalschule lässt nun ihre
wörtliche Anwendung der in der Tradition enthaltenen Aussprüche
auch in solchen Fällen walten, in welchen wir wenigstens kein
sicheres Zeugniß dafür haben, dass auch die Zâhirschule in
den betreffenden Fragen der Rituallehre und des kanonischen
Rechtes für die praktische Anwendung denselben Standpunkt ein-
genommen habe.

Es wird erzählt, dass Anas, der Genosse des Propheten, fol-
gende Mittheilung machte: „Wir standen früh auf zum Freitags-
gottesdienst und hielten die Mittagsruhe nach Beendigung des-
selben“ ³⁾. Alle Gesetzschulen legen diese Mittheilung dahin aus,
dass die Genossen des Propheten sich beeilten, die Freitags-
andacht rechtzeitig abzuhalten, um mit derselben vor der Mittags-
siesta zu Ende sein zu können. Die Hanbaliten folgern aus der-
selben, dass das Freitagsgebet auch zeitlich morgens in gültiger

1) Al-Kaṣṭalāni IV p. ٢٩٥, Al-Nawawī IV p. ٢٠٢ وهل النهي

للتكريم أو للتنزيه فنقل عياض عن أهل الظاهر أنه للتكريم وعن
غيرهم أنه للتنزيه. 2) Man nennt solche Separatvota gegen den sonstigen

Consensus: مَقْدَات. 3) Al-Buchārī, Kitāb al-ḡum'ā nr. 15 اخبرنا حميد

عن انس كنا نركب بالجمعة ونقبل بعد الجمعة.

Weise verrichtet werden könne¹⁾; dem widerspricht bekanntlich die gesammte Praxis des Islâm.

In dem Buche über Rechtssprüche (— in der Krehl'schen Ausgabe noch nicht erschienen —) lesen wir: „Abû Bakra schrieb an seinen Sohn, (der) in Sigistân (das Richteramt ausübte): Sprich nicht Recht zwischen zwei (rechtsuchenden Parteien) wenn du in Zorn bist; denn ich habe den Propheten sagen hören: „Ein Richter möge keine Rechtsentscheidung aussprechen, wenn er zornig ist“²⁾. Dieser Ausspruch wird im Allgemeinen als eine weise Verhaltensmassregel, ein guter Rath für Richter betrachtet³⁾. Manche Rechtslehrer gehen in der Anwendung des in demselben enthaltenen Grundsatzes sehr weit. So z. B. missbilligt der Šâfi'it Abû-l-Fajjâd al-Bašrî, dass ein Richter sich mit seinen privaten materiellen Angelegenheiten, z. B. mit den Kosten seines Hausstandes beschäftige, da dies seine Vernunft noch mehr als der Zorn beschäftige⁴⁾. Trotz dieser peinlichen Behutsamkeit erblickt aber niemand als einige Hanbaliten in dem angeführten Ausspruche des Propheten eine prohibitive Aussage; diese ziehen aus demselben die Schlussfolgerung: „ein Richter darf im Zustande des Zornes nicht Recht sprechen“ mit der Consequenz, dass ein in diesem Zustande gefällter Urtheilsspruch gar nicht rechtskräftig ist, da es dem Richter überhaupt verboten war, denselben zu fällen. Wie weit die haarspaltende Casuistik der Fuḡahâ geht, ersehen wir daraus, dass auch innerhalb dieser Anschauung der Unterschied gemacht wird, ob der Richter betreffs der Rechtsentscheidung volle Klarheit hatte, bevor er in Zorn gerieth, oder ob der Eintritt dieses Seelenaffectes dem reifen Ueberblick über den obschwebenden Rechtsfall voranging⁵⁾.

1) Al-Ḳaṣṭalâni II p. 199 أي نبادر بصلاتنا قبل القيلولة وقد تمسك بظاهره الحنبلة في صفة وقوعها باكر النهار.

2) Kitâb al-aḥkâm nr. 13 كتب ابو بكره الى ابنه وكان يسجستان بان لا تقضى بين اثنين وانت غضبان فاذى سمعت النبي صلعم يقول لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان.

3) Query, Droit musulman II p. 392 art. 49. 4) Ibn al-Muḷlaḳḳin Bl. 95a يكره للقاضي النظر في نفقة اهله وضيعته لان هذا يشغل لفهمه من كثير من الغضب وعن 5) Al-Ḳaṣṭalâni X p. 34. بعض الحنبلة لا ينفذ الحكم في حال الغضب لثبوت انهى عنه والانهى يقتضى الفساد وفصل بعضهم بين ان يكون الغضب طرأ عليه بعد ان استبان له الحكم فلا يؤثر والا فهو محال انخلاف.

Zum Beschluss ein Beispiel aus der Gesetzgebung über Sklaven. „Muddabar“¹⁾ heisst im muhammedanischen Recht ein Sklave, dem sein Herr bei Lebzeiten dazu bestimmt, dass er nach seinem Tode ipso eventu die Freiheit erlange²⁾. So heisst es z. B. von der Favoritin Fauz. „dass sie einer der barmekidischen Jünglinge

als Sklavin kaufte فَدَّيَّرَهَا und ihr für den Fall seines Todes die Erlangung ihrer Freiheit zusicherte“³⁾. Nun entsteht die Frage, ob ein solcher Sklave vor der Erlangung seiner Freiheit d. h. vor dem Tode seines Eigenthümers von diesem verkauft werden dürfe, oder ob sich derselbe durch die förmliche Aussprechung der Formel des Tadbîr seines Verfügungsrechtes über die Person des Sklaven begeben habe. Die Tradition⁴⁾ erzählt einen concreten Fall, in welchem Jemand seinem Sklaven die Freiheit in Form des Tadbîr zusicherte, und dass der Prophet selbst diesen Sklaven bei Lebzeiten des Eigenthümers von diesem kaufte. Viele der älteren Rechtslehrer entscheiden denn auch, mit Berufung auf die Autorität der Tradition und die in derselben bezeugte Praxis des Propheten, dass ein Mudabbarsklave rechtsgültig verkauft werden dürfe. Nur Abû Hanîfa und nach einigen Berichten auch Mâlik deuten die Tradition auf einen bestimmten Fall⁵⁾, im Allgemeinen aber lehren sie, dass der Mudabbar nicht verkauft werden dürfe; der Prophet selbst habe nicht die persönliche Freiheit, sondern bloss die Dienste des durch ihn erstandenen Mudabbarsklaven erkaufte⁶⁾. — Die

1) Von دَبَّرَ pars posterior, denn der Tod ist im Verhältniss zum Leben دَبَّرَ الْحَيَاةَ. Andere leiten dieses Wort ab von دَبَّرَ anordnen.

2) Van den Berg. De contractu etc. p. 38 n. 2. Query, Droit musulman II p. 119 ff. 3) Kitâb al-ağâni XV p. 141, 9 v. n.

4) Al-Buchârî, Kitâb al-'atâk nr. 9.

5) Al-Nawawî IV p. 117 وفي هذا الحديث دلالة لمذهب الشافعي وموافقيه أنه يجوز بيع المديتر قبل موت سيده لهذا الحديث قياساً على الموصى بعنتقه فانه يجوز بيعه بالاجماع وممن جوزه عائشة وطاوس وعطاء والحسن ومجاهد واحمد واسحاق وابو ثور وداود رضى الله عنهم وقال ابو حنيفة ومالك وجمهور العلماء والسلف من الكاهنانيين والنشاميين والكوفيين رحمهم الله تعالى لا يجوز بيع المديتر قبلوا وانما باعه النبي صلعم في دين كان على سيده.

6) Al-Kaşfalâni IV p. 353 ونسألوا الحديث بأنه لم يبع رقبته وانما باع خدمته.

Praxis der muhammedanischen Gesellschaft hat diese letztere Anschauung adoptirt. Die Sklavin Badl, berühmt durch die Menge von poetischen Ueberlieferungen, die sie innehatte, war im Besitze des Ga'far b. Mûsâ Al-Hâdi. Muḥammed b. Zubejda, dem ihre Vorzüge erzählt wurden, wollte die Badl von Ga'far kaufen; dieser weigerte sich aber dem Wunsche Muḥammed's zu entsprechen: „Meinesgleichen verkauft kein Mädchen“ sagte er. „Nun so schenke mir dasselbe“ bat nun Muḥammed, worauf Ga'far erwiderte: „Auch dies geht nicht an, denn es ist eine Mudabbara“. Um nun in den zeitweiligen Besitz des kenntnisreichen Mädchens zu gelangen, miethete es Muḥammed von Ga'far; diese Erwerbungsart war mit Bezug auf Mudabbarsklaven nicht ausdrücklich verboten ¹⁾.

Auch in der Mudabbarfrage können wir das starre Festhalten der ḥanbalitischen Schule an dem Wortlaute des Gesetzes bemerken. Nach einer durch Ibn Ḥazm anerkannten Version hätte der Imām Aḥmed b. Hanbal die Erlaubniß, den Mudabbarsklaven zu verkaufen, nur auf einen männlichen Sklaven beschränkt, da in der Tradition nur von einem solchen die Rede ist; von einer weiblichen Mudabbara hören wir nicht, dass der Prophet durch sein eigenes Beispiel in ihren Verkauf gewilligt habe. Ibn Ḥazm selbst, der diese Version mittheilt, nennt sie „eine Unterscheidung für deren Richtigkeit kein Argument vorliegt“ ²⁾. In dieser Frage also überragt die Schule Ibn Ḥanbals die Anhänger der Zāhirschule an peinlicher Wortklauberei ³⁾.

VII.

1.

Im Kampfe um die Berechtigung der Rechtsquellen waren sowohl die Anhänger der „Analogie“ und der „Meinung“, als auch die Gegner der Berechtigung derselben eifrig bestrebt, für die durch sie vertheidigten Anschauungen von der Methode der muhammedanischen Gesetzwissenschaft gewichtige Argumente aus dem heiligen Buche, aus der Tradition des Propheten und aus den Worten und den Thaten der „Genossen“ herbeizuholen. Eine nüchterne, vorurtheilsfreie Exegese allerdings widersetzte sich den Versuchen, in die Texte des Korans Aeusserrungen über spät ent-

1) Kitāb al-agānī XV p. 140 oben. 2) Al-Ḳaṣṭalānī l. c. الرابع

تخصيصه بالمدينه فلا يجوز في المدينه وهو رواية عن احمد وجزم به ابن حزم عنه وقال هذا تفريق لا برهان على صحتة

3) Ueber dieses Kapitel des ḥanbalitischen Gesetzcodex siehe übrigens Šejch Mar'i l. c. II p. 135.

standene Untersuchungsmethoden, welche noch ganz ausserhalb des Gesichtskreises der muhammedanischen Offenbarung liegen, hineininterpretiren zu wollen¹⁾. Aber die scholastische Exegese hat mit um so grösserer Lüsternheit an den naivsten Stellen des Korans in diesem complicirten Sinne heruminterpretirt. Auch für Iğmâ' als Rechtsquelle hat man sich bestrebt, einen besonderen Rechtstitel aus dem Koran zu holen. Aber dies wollte nicht leicht gehen. Vom Imâm Al-Sâfi'i erzählt man, dass er um die koranische Sanction dieser Rechtsquelle befragt, das heilige Buch nicht weniger als dreihundertmal durchlas, bis er an Sure IV v. 115 eine, freilich sehr schwache Stütze für die Herleitung der Autorität des Consensus ecclesiae fand: „Wer sich vom Propheten trennt, nachdem ihm die Rechtleitung klar geworden und einen anderen Weg befolgt als den der Rechtgläubigen (d. h. den der rechtgläubigen Gesamtheit), von dem wenden wir uns ab und wir unterhalten mit ihm das Höllefeuer“²⁾.

Am eifrigsten jedoch wurde nach Koranversen gefahndet, welche dem vielumstrittenen Raġ und Kijās als Stütze dienen könnten. Da führte man gern den Koranvers Sure IV v. 85 an, wo von einem selbstständigen Ergründen (يستنبطون) des Gesetzes die

Rede ist³⁾. Dann Sure LIX v. 2 مَا تَعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْبَصَارِ 2. Machet die Nutzenanwendung o ihr, die ihr Einsicht besitzt“. Al-Bejdâwî macht zu dieser Stelle folgende Bemerkung: „Dieser Schriftvers wird als Argument dafür angeführt, dass das Kijās als Rechtsbeweis gilt; denn in ihm ist der Befehl enthalten, von der einen Sachlage ausgehend, die andere zu beurtheilen, und in Anbetracht der zwischen beiden obwaltenden gemeinsamen Momente, die eine

1) Bei Al-Zamachšari zu Sure LXVII v. 10 لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ نو كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ نو

ومن بدع انتفاسير ان المراد لو كنا على
مذهب اهل الحديث [نسمع] او على مذهب اهل الرأي
[نعقل] كأن هذه الآية نزلت بعد ظهور هذين المذعبيين
وكان سائر اصحاب المذاهب والمجتهدين قد أنزل الله وعيدهم.

Nach Al-Sāhrastānī p. 123 penult. stützt sich die Berechtigung des Kijās auf den Consensus, welch letzterer hinwieder durch die Schrift als Autorität bezeichnet wird. 2) Mafātiḥ III p. 492 روى أن الشافعي رضى سئل

عن آية في كتاب الله تدل على ان الاجماع حجة فقراً القرآن
ثلثمائة مرة حتى وجد هذه الآية. 3) Ibīd al Bl. 18a.

bei der Beurtheilung der anderen zu verwenden, wie wir dies in den Uşûlwerken festgesetzt haben“. Mit bequemer Systematik hat man dann auch alle vier Rechtsquellen in einem Verse vereint finden wollen, nämlich in Sure IV v. 62: „O ihr, die ihr rechtgläubig seid! Gehorchet Allāh [Koran als geoffenbartes Wort Allāh's] und gehorchet dem Propheten [Sunna] und denjenigen, welche Herren des Befehles sind unter euch [Consensus der Imame]; wenn ihr aber betreffs einer Sache verschiedener Meinung seid, so führet sie zurück zu Allāh und den Propheten [Analogie auf Grund von Entscheidungen, die aus jenen Quellen deutlich hervorgehen], wenn ihr glaubet an Allāh und den jüngsten Tag. Dies ist gut für euch und heilsam für euere Seele“¹⁾. Natürlich verfangen solche Argumente an den Anhängern der gegnerischen Schulen nicht. Ibn Ḥazm hört nicht auf zu fragen: „Wenn alle diese Methoden durch die koranische Offenbarung festgesetzt sind, wie kommt es denn, dass keine von ihnen klar beim rechten Namen genannt wird, und dass alle Termini für dieselben neue Erfindungen sind?“²⁾. Ferner wäre es ja absurd, voraussetzen zu wollen, dass es Gottes Wille sei, dass sein Gesetz nach Massgabe der durch jene Ausdrücke bestimmten Methoden deducirt werde, während die Quellen seiner Religion jene Ausdrücke nicht kennen und auch nicht bestimmen, was unter denselben zu verstehen, und welcher Gebrauch von jenen Methoden zu machen sei. Gott würde in diesem Falle von uns etwas gefordert haben, zu dessen Ausführung uns die Möglichkeit fehlt. Allerdings hat man — setzt er fort — aus dem Koran Belege dafür anführen können, dass Gottes Thaten in bestimmten Fällen bestimmte Ursachen zu Grunde liegen. Solche Ursachen zu bestimmen, steht aber nur Gott und dem Propheten zu; der Gesetzgelehrte aber hat darüber hinaus nicht die Befugniss, Ursachen zu erklügeln; thut er dies so überschreitet er die durch Gott gesteckten Grenzen. Wenn daher jemand lehrt, dass weil Gott die eine Sache befohlen oder verboten hat, daraus auf Grund selbsterklügelter gemeinsamer Ursachen Befehl oder Verbot in Bezug auf eine andere Sache folge, ohne dass Gott dieselbe ausdrücklich angeordnet oder verboten hat, der bekennt hierdurch, dass er willkürlich gegen Gottes eignen Willen lehrt³⁾.

1) Mafâtih III p. ٣٥٩—٩١ in weitläufiger Ausführung. Auch Al-Bejdâwî z. St. deutet diese Anwendung des Koranverses in kurzen Worten an; ebenso Abû Su'ûd, Marginalausgabe von Bûlâk p. ٣٩٣. 2) Ib'âl Bl. 4b.

3) Ib'âl Bl. 19a وقول آخر جامع ايضا وهو ان من المحال الباطل
الممتنع الذى لا يجوز البتة ان يكون الله تعالى يامرنا بالقياس
او بالتعليل او بالرأى او بالتقليد ثم لا يبيِّن لنا ما انقياس وما

Selbstverständlich suchten die Feinde der speculativen Schule noch mehr als die Anhänger derselben recht eifrig, die Rechtfertigung ihres Standpunktes aus dem Koran zu beweisen. Suchten diese nach Stellen, in welchen Anweisung gegeben wird, die im Koran und in der Sunna niedergelegte Gesetzgebung dem Bedarfe entsprechend zu ergänzen, so wollten jene die Unzulässigkeit einer solchen Ergänzung aus dem heiligen Buche selbst beweisen. Ibn Ḥazm führt neben seiner polemischen Abwehr der Beweise der Kijāsfreunde natürlich auch die zur Befestigung seiner Lehre geeigneten Beweisstellen unaufhörlich auf der Feder. Von kijās-treuer Seite beschäftigt sich der grosse Dogmatiker Faḥr al-dīn Al-Rāzī bei einer jeden der Koranstellen, welche die sogenannten „Nufāt al-Kijās“ zur Begründung ihres Standpunktes als Beweis beibringen, mit der Widerlegung ihrer Argumentation, und der scholastischen Breitspurigkeit dieses Schriftstellers haben wir auch zumeist die Kenntniss von dieser Anwendung der betreffenden Koranstellen zu verdanken¹⁾. Wir wollen in Kurzem sehen, was

التعليل وما الاستحسان وما الرأي وكيف يكون كل ذلك وعلى
 أى شيء نقىس وبأى شيء نعدل وباستحسان من نأخذ ورأى من
 نقبل ومن يقلد لأن هذا تكليف ما ليس فى الوسع وما لا سبيل
 الى معرفته ولا الى تأديته فان لا شك فى ذلك فقد بطل جميع
 هذه الوجوه بيقين لا شك ولله تعالى الحمد كثيراً، وايضا فكل
 ما ذكره من أنه فى القرآن ان الله تعالى فعل امر كذا لاجل امر كذا
 وكل خبر ذكره* فى تسبب شيء بشيء آخر (فهو سببه سى دسى
 احمر cod.) فانه يقال لهم كل ما قاله تعالى من ذلك ورسوله صلعم
 فهو حق وبه نقول وكل ما علمتم انتم ما لم يأت به نص وكل ما حكمتكم
 انتم به تسببنا بحكم آخر بغير نص فهو الباطل لانه تعدى
 لحدود الله تعالى وإقرار منكم بانه لما حرم الله تعالى امراً كذا
 وأوجب امراً كذا أوجبنا نحن امراً آخر وحرمنا نحن امراً آخر
 غير ما امر الله تعالى به وهذا هو غير امر الله تعالى وهذا لا
 يحل اصلاً وبالله تعالى التوفيق،

1) Mafātih III p. ٢٥, IV p. ١٩٨, ٥٥٠, ٧٢٩, VII p. ٣٩١.

zur Unterstützung der analogiefeindlichen These aus Koranstellen zusammengetragen ward.

Am kräftigsten wird der Grundsatz betont, dass in den directen Willensäusserungen Gottes d. h. dem geschriebenen und durch den Propheten überlieferten Gesetze alles muhammedanische Gesetz enthalten sei, und dass darüber hinaus kein Religionsgesetz möglich ist, demnach keine Quelle, ein solches zu deduciren, gültig sein kann; sie berufen sich hierin hauptsächlich auf Sure VI

v. 38: ¹⁾ ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ. Dann berufen sie sich

noch mit Vorliebe auf Sure XVI v. 46: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ

كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ, wo, wie sie sagen, den Rechtgläubigen gezeigt

wird, woran sie sich in zweifelhaften Fällen zu halten haben. Wäre — so folgern die Nufât al-Kijâs — die Analogie eine berechtigte Deductionsquelle, so würde für zweifelhafte Fälle der Befehl ertheilt worden sein, die obschwebenden Fragen auf analoge Fälle hin zu prüfen, und die Zweifel vermittels des Kijâs in speculativer Weise zu lösen. Das meiste Gewicht aber wird auf Sure VI v. 116 gelegt, wo von den Ungläubigen gesagt wird, dass sie der will-

kürlichen Meinung folgen إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ und in weitläufiger

Auseinandersetzung wird dann dargelegt, dass auch das auf Analogieschlüsse gegründete Urtheil in diese Kategorie gehöre. Auch Sure VII v. 46 führen sie an, wo in Bezug auf streitige Fragen angeordnet wird, dass das Urtheil über dieselben bei Gott stehe

(وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ). Damit kann nicht die Analogie

gemeint sein, sondern der ausdrückliche Wortsinn der göttlichen Texte (النصوص); denn während diese allen Muhammedanern gleiches

Gesetz bieten, wird durch die Anwendung jener die Meinungsverschiedenheit eher befördert als aufgehoben, da die Analogiefolgerungen, von verschiedenen Subjecten geübt, zu verschiedenen Resultaten führen, und die Folgerungen des Kijâs in derselben Frage nicht mit zwingender Nothwendigkeit dieselben Gesetze ergeben. In demselben Sinne werden auch Sure III v. 97, VIII v. 48 angeführt und mit grossem Nachdrucke betont, dass die Anwendung des Kijâs die Einhelligkeit der muhammedanischen Gemeinde gefährde: „Die Zulassung des Kijâs führt zur Meinungsverschiedenheit, diese aber wird durch den Korantext verpöht: so folgt denn aus demselben auch, dass es verboten sei, sein praktisches Leben auf Gesetze zu gründen, die durch Kijâs gefolgert werden. Dass dieser Schluss ein nothwendiger sei, das beweist

1) Ibñâl Bl. 8b.

der Augenschein. Sehen wir ja, dass die Welt voller Meinungsverschiedenheit ist in Folge der Anwendung des Kijäs in der Gesetzeswissenschaft¹⁾. Damit sind die Madāhib gemeint.

2.

Wir werden zu einem nicht unwichtigen Ergebnisse in Bezug auf die religiöse Auffassung des Islām gelangen, wenn wir einige Augenblicke bei dieser theologischen Grundanschauung verweilen und ihre Stellung innerhalb der muhammedanischen Theologie einer näheren Prüfung unterziehen. Der eben in Betracht gezogenen Anschauungsweise der Nufāt al-Kijās steht ein im Islām seit alter Zeit allgemein verbreiteter Grundsatz entgegen: Ichtilāfu ummatī raḥmatun, d. h. die Meinungsverschiedenheit in meiner Gemeinde ist (Ausfluss der göttlichen) Barmherzigkeit“. Dieser Ausspruch wird dem Propheten zugeschrieben und wir begegnen demselben bei verschiedenen Gelegenheiten wie einem allbekannten authentischen Ausspruche; die Anwendung, die demselben zutheil wird, zeigt uns am besten, wie die theologischen Autoritäten denselben verstanden wissen wollen. Wir wollen denn auch einige Beispiele betrachten. Bei Gelegenheit der Pilgerfahrt des Chalifen Hārūn al-Rašīd wird erzählt: Der Chalife schenkte dem Mālik b. Anas 3000 Denare, welche der Imām in Empfang nahm, ohne jedoch dieselben zu verausgaben. Als Al-Rašīd (nach beendeter Pilgerreise) sich anschickte, nach ‘Irāk zurückzukehren, sagte er zu Mālik: „Du musst mit uns kommen, denn ich habe die feste Absicht, die Menschen deinem Al-Muwaṭṭa zuzuführen, ebenso wie sie ‘Otmān dem Koran zugeführt hat“. Da erwiderte der Imām: Was das Letztere betrifft, so ist dies nicht gut möglich; denn die Genossen des Propheten zerstreuten sich nach dessen Tode in alle Gegenden und verbreiteten dort die Traditionen, so dass nun die Bewohner jeder Gegend ihre (eigene Art in der) Wissenschaft besitzen. Der Prophet hat überdies gesagt: Die Verschiedenheit in meiner Gemeinde ist Barmherzigkeit. Auch dies ist nicht gut möglich, dass ich mit dir ziehe, denn der Prophet hat gesagt: „Al-Medina ist das beste für sie, wenn sie’s doch wüssten“. Dies aber hier sind eure Denare so wie sie waren; so ihr wollt, nehmt sie hin, wenn ihr aber wollt, lasst sie hier“²⁾. Mit andern Worten: In ver-

1) Mafātih IV p. 55. القول بالقياس يقضى المنازعة والمنازعة

محرمة فهذه الآية توجب أن يكون العمل بالقياس حراماً ببيان الملازمة المشاهدة فاتنا نرى أن الدنيا صارت مملوءة من الاختلافات بسبب القياس.

2) Ich habe diese Erzählung nach Al-Damirī II p. 383 gegeben, wo dieselbe aus dem Ihjā des Gazzālī, VI. Kapitel des Kitāb

schiedenen Ländern haben sich verschiedene Versionen von des Propheten traditionellen Aussprüchen festgesetzt und dies ist kein Werk des Teufels, sondern eine Gnade Gottes; so möge denn auch hinfür das Gesetz nicht in feste Worte gebannt werden, sondern immerhin die freie Entwicklung der Tradition auch ferner walten. Mit Recht, glaube ich, sagt Dugat: On pourrait en Orient si le progrès avait chance de s'y acclimater, s'appuyer sur ce hadith de Mahomet pour amener les Musulmans à adopter des idées plus larges, plus tolérantes que celles qu'ils ont". — Ein anderes Beispiel für die Anwendung dieses angeblichen Traditionssatzes. Bei Al-Buchârî ebenso wie bei Muslim¹⁾ finden wir in verschiedenen Fassungen und mit verschiedenen Sanad folgende traditionelle Erzählung des Ibn 'Abbâs: „Als der Prophet dem Tode nahe war, da befanden sich Leute im Hause, darunter auch 'Omar b. Al-Chattâb. Da sprach der Prophet: „Kommet her, ich möchte euch etwas Geschriebenes geben, wodurch ihr dann nicht mehr herumirren würdet“. Hierauf sprach 'Omar: „Fürwahr, die Schmerzen haben Gewalt über den Propheten gewonnen! Habt ihr doch den Koran, daran ist uns Genüge als Gottes Buch“. Da war die Umgebung verschiedener Ansicht; einige von ihnen sagten: Bringet doch her, damit der Prophet euch etwas aufschreiben könne, nach welchem ihr nicht mehr irren würdet! Als nun unter ihnen viel Hin- und Herreden in Anwesenheit des Propheten entstand, da sagte dieser: „Erhebet euch!“ 'Ubejd Allâh sagte: Ibn 'Abbâs sprach: „O welch' Unglück, welch' grosses Unglück ist es, dass ihr Gerede und Gestreite den Propheten verhinderte, diese Schrift zu schreiben“. Ich erwähnte bereits, dass diese Erzählung in verschiedenartigen Fassungen vorliegt, deren Sinn aber auf die in Obigem ad libitum herausgewählte Version hinausläuft. Nun haben die muhammedanischen Theologen begreiflicher Weise viel Tinte verbraucht, um das unbegreifliche Vorgehen 'Omar's zu erklären und zu rechtfertigen. Der Prophet will letztwillige Verfügungen treffen, will seinen Getreuen etwas Geschriebenes zur Richtschnur geben, damit sie nach seinem Tode wissen, woran sie sich zu halten haben, und der sonst allerzeit Eifrige und Getreue widersetzt sich dem Willen des verehrten Meisters: er will nichts Geschriebenes von ihm, ausser dem Koran! Unter den vielen Erklärungen, welche für diese Thatsache gegeben werden, finden wir bei einigen Commentatoren die, dass 'Omar den Zustand des Propheten bereits zu bedenklich fand, dass er befürchten musste, der Prophet — fleischlicher Schwäche unterworfen wie jeder andere

al-'ilm, angeführt wird, wo ich jedoch vergeblich nach ihr gesucht habe. Wir finden dieselbe Erzählung aus einer anderen Quelle und in anderem Zusammenhange bei Dugat *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans* (Paris 1878) p. 266.

1) Al-Buchârî, *Kitâb al-'ilm* nr. 40. *Marâa* nr. 17. Muslim, *Waṣīja* nr. 5.

Mensch — würde nun Fehler begehen. Uns interessirt hier zu-
meist, was Al-Chitābī zur Beantwortung obiger Fragen beibringt.
Er führt den prophetischen Ausspruch über Ichtilāf al-umma
an, und glaubt, 'Omar habe die in demselben liegende Auffassung
für so triftig befunden, dass er Verfügungen, die der Entstehung
von Meinungsverschiedenheiten vorbeugen sollten, gar nicht auf-
kommen lassen wollte: die Meinungsverschiedenheit in Religions-
sachen sei eben im Sinne jenes Ausspruches eine Gnade für die
muhammedanische Gemeinde ¹⁾).

Diese Ansicht ist denn auch in die weitesten Kreise des ortho-
doxen Islām tief eingedrungen, und die muhammedanische Literatur
ist bis in die neueste Zeit hinunter ²⁾ durchtränkt von derselben ³⁾.
Aus ihr ist jene das muhammedanische Leben seit alter Zeit be-
herrschende, für die oberflächliche Betrachtung fast räthselhaft
scheinende Duldung und gegenseitige Anerkennung abgeleitet, welche
die Maḏāhib gegen einander bezeigen. Es ist jedem bekannt, wie
diese gegenseitige Anerkennung in den grossen Kathedralen des
Islām auch äusserlich stets zum Ausdrucke gelangte. Der ein-
seitige Sectenfanatismus (تعصب) wird von den orthodoxen Theo-
logen als der muhammedanischen Lehre widersprechend behandelt;
keinem der vier Riten ist es gestattet, sich als alleinseligmachend
zu declariren, ein jeder muss — selbst bei einander schnurstracks
zuwiderlaufender Lehre — die Berechtigung des andern anerkennen.
Als Al-Maḥāmīlī im IV. Jhd. sein berühmtes Buch Al-Muḥnī
herausgab, tadelte ihn sein Lehrer Abū Ḥāmid Al-Isfarā'īni darüber,
dass er in demselben die Lehre nur eines Maḏhab vortrug und
dieselbe von den entgegengesetzten Lehren der andern Riten los-

1) Al-Nawawī VI p. 91 قال الخطابي وقد روى عن النبي
صلعم انه قال اختلاف امتي رحمة فاستصوب عمر ما قاله.

2) Al-Imed al-Direbī al-Ġānimī schreibt in seinem كتاب غاية
وعملته على: ٣: p. (Būlāk 1297) المقصود لمن يتعاطى العقود الخ
مذهب هؤلاء الائمة الذين من الله علينا بهم غاية المنّة وجعل
اختلافهم رحمة للامة. Dieses Werk wurde i. J. 1123 verfasst und ent-
hält das muhammedanische Eherecht nach den vier orthodoxen Riten.

3) Vgl. Al-Muḥaddasī ed. de Goeje p. ٣٨, 16 ff. الاثرى ان
اصحاب النبي صلعم قد اختلفوا وجعل اختلافهم رحمة وقال بأيهم
(اختلاف) الآية ائمتهم اهتديتم اهتديتم vgl. ibid. p. ٣٩, wo Z. 22 statt الآية
zu lesen ist: الامة.

löste. Ja er verbot ihm sogar, seine Vorträge weiter zu besuchen und Al-Mahāmili musste List anwenden, um den Vortrag des Seich's zu hören ohne dabei persönlich anwesend zu sein¹⁾. Allerdings kamen und kommen noch heute vereinzelt Fälle von Madhab-fanatismus vor; aber das Verhalten der Orthodoxie gegenüber solchen Ausschreitungen zeigt uns erst recht, dass sich die sunnitische Lehre mit denselben nicht identificiren mag. So lesen wir z. B. dass der hanefitische Kāḍī Abū 'Abdallāh Al-Dāmagānī (st. 506) gesagt haben soll: „Wäre mir ein Statthalteramt gegeben, so würde ich in meiner Provinz den Anhängern des Šāfi'ī die über Juden und Christen verhängte Gizja auferlegen“, aber wir lesen gleich unmittelbar neben dieser Mittheilung, dass er dieser Aeusserung wegen getadelt wurde²⁾. Als der Kāḍī 'Abd al-Wahhāb b. Naṣr Al-Baḡdādī sein grosses Werk, in welchem er den mālikitischen Ritus über die andern orthodoxen Riten triumphiren lässt, beendet

hatte, (النُّصْرَةُ لِمَذْهَبِ إِمَامِ دَارِ الْهَجْرَةِ) warf es ein fanatischer šāfi'tischer Kāḍī von Kairo in den Nil. Zur Strafe für diesen Akt der Intoleranz — so erzählt unsere Quelle — wurde dieser Fanatiker, den Timūr auf seinem Eroberungszuge aus Aegypten als Gefangenen mit sich nahm, im Euphrat ertränkt. „Die Strafe ist stets der Sünde entsprechend“³⁾. In demselben historischen Werke, dem wir diese Notiz entnehmen, kann man ein Lehrgedicht von Abū 'Abdallāh Al-Rā'ī aus Granada (VIII. Jhd.) lesen, worin die Gleichwerthigkeit der Madāhib auseinandergesetzt und das Ta'aṣṣub⁴⁾ geschmäht wird⁵⁾; und als der ägyptische Theologe Takī al-dīn Muḥammed nach dem Westen kam, da erzählte er, dass es in Aegypten nie vorkomme, dass Leute von wirklicher solider Gelehrsamkeit und Kenntniss dem einen Madhab vor dem andern den Vorzug einräumen⁶⁾. Diese Erscheinungen, deren Aufzählung um ein bedeutendes vermehrt werden könnte, repräsentiren die herrschende Auffassung des Islām und sind allesammt im Zusammenhange mit dem Traditionssatze: Ichtilāf ummatī u. s. w., dessen Ausfluss sie sind, zu beurtheilen.

1) Tahḍīb p. 49f. 2) Jākūt I p. v. 8. Dieselbe Aeusserung that der Šāfi't Muḥammed al-Tūsī (st. 576) mit Bezug auf die Hanbaliten, dafür wurde er von einem fanatischen Hanbaliten vergiftet: وكان فيه تكامل على الحنابلة بحيث كان يقول لو ان لى أمراً لوضعت عليهم الجزية وكان فيه تكامل على الحنابلة بحيث كان يقول لو ان لى أمراً لوضعت عليهم الجزية Ibn al-Mulakkin Bl. 141 a. 3) Al-Makkarī I p. 84. 4) Bemerkenswerth ist hier die Form تعصب für تعصیب.

5) Al-Makkarī ibid. p. 93. 6) ibid. II p. 10.

Um die Authentie dieses Traditionssatzes ist es allerdings nicht eben gut bestellt. Derselbe kann sich als wohlbeglaubigter Ausspruch Muḥammed's nicht ausweisen. In den zwei kanonischen „Corpus“ begegnen wir ihm nicht; dafür aber begegnen wir (ganz abgesehen jetzt von Koranstellen wie Sure XI v. 120, aus welchen ersichtlich ist, dass eben die von Gott Begnadeten frei von Meinungsverschiedenheiten sind: *ولا يزالوا مختلفين إلا من رحم ربك*),

einem andern besser beglaubigten Ausspruche, der das gerade Gegentheil lehrt. Derselbe wird dem 'Alī zugeschrieben und lautet: Von 'Alī wird berichtet, dass er folgendes sagte: „Entscheidet so wie ihr bisher entschieden habt, denn ich liebe die Meinungsverschiedenheit nicht, damit unter den Menschen Uebereinstimmung herrsche“¹⁾. Er soll dies bei Gelegenheit einer concreten Rechtsfrage ausgesprochen haben (— ob es nämlich erlaubt sei, Sklavinnen, die Kinder geboren haben, weiter zu verkaufen? —), in welcher er früher anders geurtheilt hatte als 'Omar, nun aber um der Meinungsverschiedenheit vorzubeugen, sich zur allgemein herrschenden Auffassung wendete²⁾.

Wenn wir nun in Betracht ziehen, dass wir hier zwei einander geradezu widersprechenden Anschauungen gegenüberstehen, so können wir uns der Ansicht nicht verschliessen, dass wir in diesen Traditionssätzen den Ausdruck verschiedener, im Laufe der ältesten Geschichte des Islām zur Geltung gekommenen Strömungen vor uns haben, von denen eine jede durch Beibringung geheiligter Aussprüche sich zu legitimiren, gleichsam ihre kanonische Sanction zu erhalten strebte; die eine, welche den Ausdruck der individuellen Meinungsverschiedenheit, als der Religion schädlich, verbannt wissen wollte — („Disputandi pruritus ecclesiae scabies“) — und diese Strömung scheint die Legitimität auf ihrer Seite zu haben; und eine andere, welche in der geistigen Freiheit und Selbstständigkeit keine Gefahr für den Islām erblickte, welche in derselben sogar einen Segen sah. Die Traditionsaus-

1) Al-Buchārī, Faḍā'il al-aṣḥāb nr. 10 *عن علي رضي الله عنه قال اقضوا* كما كنتم تقضون فاني اكره الاختلاف حتى يكون للناس جماعة.

2) Dem Commentator Al-Ḳaṣṭalānī VI p. 123 entgeht der Widerspruch nicht, der zwischen der hier zu Tage tretenden Ansicht 'Alī's und jener angeblichen Tradition obwaltet; er sucht ihn in der bekannten dialektischen Weise orientalischer Commentatoren auszugleichen: *فاني اكره الاختلاف على الشيخين او الاختلاف الذي يؤدى الى التنازع والفتن والا فاختلاف الامة رحمة*.

sprüche von der Art des اختلاف امتى رحمة werden wohl ihren Ursprung jenen Kreisen zu verdanken haben, denen man in der Kirchengeschichte des Islām später den Namen اصحاب القياس gab, mindestens aber Kreisen, welche den starr traditionellen Standpunkt aufgaben. Dieser Strömung gehört auch die Interpretation der شعب Tradition an, nach welcher die Vielheit der religiösen

Secten innerhalb eines Religionssystems ein Beweis der Vorzüglichkeit desselben ist, von welcher Interpretation des ausführlichen zu handeln ich vor Jahren anderwärts Gelegenheit hatte und nachwies, dass dieselbe falsch sei und den ursprünglichen Intentionen des Textes nicht entspreche ¹⁾.

Wir haben gesehen, dass die Nufāt al-Kijās diese Deductions-methode (Kijās) aus dem Grunde verwarfen, weil dieselbe zur Meinungsverschiedenheit führt. Den grössten Vertreter der Zāhirschule, Ibn Hazm, finden wir natürlich obenan unter denjenigen, welche die „Meinungsverschiedenheit“ verpönen. Diesem Gedanken giebt er gleich in der Einleitung seiner gegen das Kijās gerichteten Streitschrift klaren Ausdruck. Gott hat — dies ist in Kürze sein Ideengang — durch Muhammed alles an die Menschheit gelangen lassen, was zur Vollkommenheit der Religion und der Rechtleitung gehört; er hat aber die später eingetretene Meinungsverschiedenheit in seiner Allwissenheit vorhergesehen und in seiner Allmacht vorherbestimmt, nicht aber ohne dieselbe als Abweichung von dem richtigen Pfade zu kennzeichnen, für welche Anschauung Ibn Hazm die bezeugenden Koranstellen anführt ²⁾. Es wird nicht uninteressant

1) Beiträge zur Literaturgeschichte der Šī'a u. s. w. p. 9.

2) Ibṭāl Einleit.: فان الله عز وجل بعث محمدا عبده ورسوله عم بالهدى ودين الحق والنور فهدى به الى الطريق المؤدية للجنة المنجئة من النار وعرفنا بما اوحى اليه مراده منا وابطل بملته التي ابتعثه بها كل ملّة دان بها احد من الانس والجن واخبرنا تعالى انه اكمل به الدين ووضح به البيان فقال تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال تعالى ليبيّن للناس ما نزل اليهم فوفق الله تعالى لاتباعه من اراد به الخير فكانوا خيرة الله من خلقه واوليائه من عباده فلم يزلوا على ذلك الى ان قبضه الله تعالى الى جنته ورضوانه صلعم وقد اتم به السدين واستوفى به

sein zu sehen, wie ein mit Recht berühmter arabischer Historiker, dessen zāhiritische Neigungen uns im Laufe dieser Abhandlung noch beschäftigen werden, sich dieser Frage gegenüber verhält. Al-Makrīzī¹⁾ ist es, der, nachdem er die Ansichten der verschiedenen theologischen Schulen über die anthropomorphistischen Stellen des Koran vorgetragen, seine Darstellung mit folgender Betrachtung schliesst: „Eine jede von diesen Parteien bringt ihre Argumente vor . . . und sie werden nicht aufhören verschiedene Meinungen zu haben, mit Ausnahme jener, deren sich dein Gott erbarmt, und dazu hat er sie erschaffen²⁾ und Allāh wird zwischen ihnen richten am Tage der Auferstehung in Bezug worauf sie einander widersprachen“. Al-Makrīzī betrachtet, wie wir sehen, als Getreuer der zāhiritischen Richtung, aber mehr noch als Getreuer der alten koranischen Auffassung nicht die Verschiedenheit, sondern die Uebereinstimmung und Gleichmässigkeit der Ansichten als Ausfluss der göttlichen Gnade.

Gegen die Authentie des freisinnigen Ausspruches Ichtilāf u. s. w. wurde jedoch nicht nur von orthodox-traditioneller Seite Opposition gemacht. Derselbe Al-Chiṭābī, welcher diesen Grundsatz als Erklärungsgrund des sonderbaren Benehmens ‘Omar’s angesichts des Sterbebettes des Propheten anführt, lässt diese Gelegenheit nicht vorübergehen, ohne die Glaubwürdigkeit derselben gegen die äusserste Linke der muhammedanischen Liberalen in Schutz zu nehmen: „Gegen den Traditionssatz „Die Meinungsverschiedenheit in meiner Gemeinde ist Gnade“ haben zwei Männer Einwendungen gemacht, von denen der eine in religiöser Beziehung arg beleumundet ist — nämlich ‘Amr b. Baḥr Al-Gāhiz —, und der andere durch seine Spasshaftigkeit und Fri-

التبيين وكان من قضاء الله عز وجل السابق في علمه الذي أخبرنا به تعالى ان قال ولا يزالوا مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم فايقنا بصحة خبر الله عز وجل ان الاختلاف سيحدث فينا ونهانا الله تعالى عنه فقال عز من قائل واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقال تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات اولئك لهم عذاب عظيم وقال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا . . . ابو هريرة عن النبي صلعم ذروني ما تركتم واتما هلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على انبياءهم‘

1) Chiṭāḡ II p. ٣٢..

2) Citat aus Koran Su. XI v. 120.

volität bekannt ist, nämlich Ishâk b. Ibrâhîm Al-Mausilî. Nachdem dieser sein Buch über die Gesänge verfasst und sich in diesen Nichtigkeiten hervorgethan hatte, gab er sich nicht damit zufrieden, womit er sich von diesen Sünden an Zehrung vorgesehen, so dass er in seinem Buche auch die Traditionisten schmäht und die Meinung ausspricht, dass diese solche Dinge überliefern, von denen sie nichts wissen. Er und Al-Gâhîz sagen: Wäre die Meinungsverschiedenheit eine Gnade, so folgte hieraus, dass die Uebereinstimmung als Strafe zu betrachten sei. Ferner meint er, dass die Meinungsverschiedenheit nur bei Lebzeiten des Propheten als Gnade betrachtet werden konnte, da man damals in der Lage war, den Propheten zu befragen und von ihm Aufklärung zu erhalten. Diesen schlechten Einwendungen gegenüber ist Folgendes zu erwiedern: Aus der Thatsache, dass ein Ding als Gnade betrachtet wird, folgt noch immer nicht, dass das Gegentheil davon eine Strafe sei; eine solche Schlussfolgerung kann nur ein Unwissender oder jemand, der sich als unwissend hinstellt, vorbringen. So finden wir z. B. im Koran: Durch seine Barmherzigkeit macht er euch die Nacht und den Tag damit ihr ruhet u. s. w. Hier wird die Nacht eine Folge der göttlichen Barmherzigkeit genannt, ohne dass wir deshalb folgern dürften, dass der Tag eine Strafe sei. Dies ist klar und man kann daran nicht zweifeln. In Bezug auf die Religion ist dreierlei Meinungsverschiedenheit möglich: erstens betreffs des Daseins eines Schöpfers und seiner Einzigkeit: diese zu leugnen wäre Unglaube; zweitens betreffs seiner Attribute und seines Willens: das Leugnen derselben ist Ketzerei; drittens betreffs der aus den Grundsätzen des Glaubens folgenden Gesetze, welche verschiedene Ansichten ertragen. Die Meinungsverschiedenheit in Betracht dieser letzten Klasse hat Gott den Gelehrten als Gabe seiner Barmherzigkeit und Gnade zuerkannt. Dies ist dasjenige, was man unter den Worten der in Frage stehenden Tradition zu verstehen hat¹⁾. Andere sind noch weiter gegangen in der Toleranz gegen religiöse Meinungsverschiedenheiten; ihr Standpunkt tritt uns in mehr anekdotenhafter als dogmatischer Form in einer Erzählung bei Ibn 'Abd Rabbihi entgegen. Der Chalife Ma'mûn befragte einst einen chorâsânischen Renegaten um die Ursache seines Rückfalles ins Heldenthum, nachdem er früher am Islâm so viel Gefallen gefunden hatte. „Mich hat — entgegnete der Renegat — dem Islâm die Erscheinung entfremdet, dass ihr so viel Verschiedenheiten in eurer Religion habt“. Hierauf entgegnete der Chalife: „Zweierlei sind die Verschiedenheiten, die du bei uns antriffst. Es giebt Verschiedenheiten im Ritus, wie z. B. in der Adânformel, im Lobgebete während der Leichenbestattung, im Gebete der beiden hohen Feiertage, in dem Glaubensbekennt-

1) Al-Nawawi IV p. 41.

nisse und der Begrüssung der Propheten am Schlusse des obligaten Gebetes, in den Lesarten des Koran, in den Decisionen über gesetzliche Anfragen u. dgl. Dies sind nun aber keine eigentlichen Verschiedenheiten, sie betreffen nur dasjenige, was der freien Wahl überlassen ist; es ist die Benutzung des breiten Spielraumes und der Erleichterung, welche die Tradition bietet: ob man nun diese oder jene der gleichmässig zugelassenen Formen übt, macht keinen Unterschied. Eine andere Art von Verschiedenheiten betrifft die Auslegung der heiligen Texte des Koran und der Sunna, welche vorkommen, trotzdem wir im Dogma der Offenbarung und der Substanz der Tradition alle eines Sinnes sind. Wenn es nun diese Meinungsverschiedenheiten sind, welche dich unserer Religion entfremdet haben, so findest du ja dieselben auch bei andern Confessionen. Wäre nicht die Verschiedenheit in der Auslegung der Bibel, so gäbe es keinen Unterschied zwischen Juden und Christen, welche sonst in der Anerkennung des Offenbarungsdogmas eines Sinnes sind. Wäre es Gottes Wille gewesen, so hätte er seine Bücher wohlherklärt geoffenbart, und es wäre kein Widerstreit entstanden in der Auslegung der Worte seiner Propheten. Aber nichts wird uns, weder auf religiösem noch auf weltlichem Gebiete in vollkommenem Masse zutheil, es sei denn nach langem Studium und fortgesetztem Eifer und Nachdenken. Wäre dem nicht so, so gäbe es keine Mühe und keine Versuchung, keinen Meinungsunterschied und keinen Zwiespalt; es gäbe keinen Unterschied zwischen Fähigen und Unfähigen, zwischen Wissenden und Unwissenden“. Als der Renegat diese Auseinandersetzung angehört hatte, legte er von neuem das muhammedanische Glaubensbekenntniss ab ¹⁾.

Der Mu'tazilit Al-Gâhiz steht mit der Verurtheilung der Ichtilâf-tradition nicht vereinzelt unter seinen Sectengenossen. Wir sind nicht berechtigt, diese Anschauung als Sectenstandpunkt der Mu'taziliten hinzustellen; dafür fehlen uns hinreichende literarische Belege. Aber Thatsache ist es, dass ausser Al-Gâhiz noch ein anderer Mu'tazilit an der Gültigkeit dieses angeblichen Traditionsausspruches gerüttelt hat. Von einem der massgebendsten Mitglieder der älteren Mu'tazila, von Abû Hudejl Muḥammed Al-'Allâf (st. 227) wird berichtet, dass er auf die Frage: Was für die muhammedanische Gemeinde vortheilhafter sei, Meinungs-gleichheit oder Meinungsverschiedenheit? erwidert habe: „die Ueber-einstimmung“, und als man ihm die diesem Grundsatz entgegenstehenden Momente aus Muḥammed's Leben entgegenhielt, tiefes Schweigen bewahrt habe ²⁾.

1) Al-'Iḥd al-farid I p. ٢٥٥.

2) Al-Damîrî I p. ١٥. wird diese Nachricht aus Ibn Challikân citirt, dieselbe ist jedoch an ihrer Stelle (nr. 617 ed. Wüstenfeld VI p. ١٢٢) nicht zu finden.

Mehr aber noch als der Koran muss die muhammedanische Tradition für jede der beiden Parteien Beweise liefern. Und hier ist es am Platze, einer auf das Mass der Objectivität der Traditionssammlungen bezüglichen Bemerkung Raum zu geben. Wir können nämlich aus einer vergleichenden Betrachtung der beiden als kanonisch angesehenen Traditionensammlungen (Al-Buchârî's und Muslim's) den Eindruck empfangen, dass während der letztgenannte Sammler in Betreff der Form der Mittheilung der durch ihn gesammelten und seinem „Corpus“ einverleibten traditionellen Daten und Aussprüchen die unparteiische Objectivität des Materialiensammlers und Redacteurs nicht leicht verlässt, dem Leser überlassend, welchen Gebrauch er von dem dargebotenen Materiale machen, welche Schlussfolgerungen er aus demselben ziehen werde: sein Rivale, Al-Buchârî, nicht selten sein subjectives Urtheil mit einfließen, sein persönliches Interesse an der Richtung des zu gewinnenden Resultates merken lässt, und zuweilen persönlich Stellung nimmt in streitigen Fragen, deren Lösung sich an die Auslegung und Verwerthung des betreffenden Traditionssatzes anzuknüpfen hat. Ebenso wie wir bei ihm sprachlichen Bemerkungen und Glossen zu den mitgetheilten Aussprüchen begegnen, so finden wir auch vom Texte der Tradition freistehende materielle Bemerkungen und subjective Meinungsäusserungen. Zum vorwiegenden Theile bietet ihm die jedem Paragraphen vorgesetzte Titelaufschrift, wo er unter anderen auch einmal in weitläufiger Weise die widerstreitenden Rechtsansichten der hîgâzenischen und 'irâkischen Schulen registrirt¹⁾, reichliche Gelegenheit, das Urtheil des Lesers betreffs seiner Meinung über die praktische Nutzenanwendung des betreffenden Traditionssatzes zu praeoccupiren. So z. B. giebt er dem Leser durch die Aufschrift: **باب من قال ان الايمان هو العمل لقول**

الله تعالى وتلك الجنة التي الخ, welche er dem Ausspruche Kitâb al-îmân nr. 16 vorsetzt, einen nicht zu verkennenden Fingerzeig dafür, für welche These der orthodoxen Dogmatik er den unter dieser Ueberschrift folgenden Traditionssatz in der Streitfrage über die Definition des Ausdruckes Îmân als Beweisstelle zu verwenden habe; und selbst muhammedanische Commentatoren haben diese Tendenz aus der schüchternen Maske der Worte **مَنْ قَالَ أَنَّ** heraus erkannt²⁾. Wie sehr Al-Buchârî bestrebt ist, durch die

1) Kitâb al-ṭalâk nr. 24. 2) Al-Kaṣṭalânî I p. 127 وغرض

البخارى من هذا الباب وغيره اثبات ان العمل من اجزاء الايمان
ردا على من يقول ان العمل لا مدخل له في ماهية الايمان.

Traditionssätze etwas Bestimmtes zu beweisen, für bestimmte Thesen Beweismaterial zu liefern, erhellt u. A. auch daraus, dass er hin und wieder einen Paragraphen mit den Worten einleitet: „Als Beweis für . . . kann Folgendes dienen“¹⁾. Wir haben oben (S. 45) gesehen, wie Al-Buchârî durch die Einschlebung eines einzigen Wortes in die Aufschrift des Kapitels über das Pfänderrecht in einer streitigen Frage dieses Kapitels eine bestimmte Stellung einnimmt. Es erinnert dieser Vorgang an Erscheinungen, die an analogen kanonischen Materialien anderer Religionskreise vor sich gingen²⁾. Muslim hat in seiner Sammlung solche Aufschriften nicht angewendet, wie Al-Nawawî (p. ۱۳) sagt „um das Volumen seines Werkes durch dieselben nicht zu vermehren oder wegen anderer Ursachen“; erst Commentatoren und Glossatoren haben versucht, den Paragraphen der muslim'schen Sammlung Ueberschriften (تراجم) beizugeben.

Es ist nicht anders zu erwarten, dass der grösste Traditionarier der muhammedanischen Welt seine Sympathie der Schule der أصحاب الحديث zuwendet, und wenn er auch das Ra'j und die Analogie als Rechtsquelle nicht geradezu verwirft, deren Bedeutung auf enge Grenzen reducirt. Diese seine Gesinnung ist aus der Art und Weise zu ersehen, wie er einige Traditionsaussprüche mittheilt, die er als gegen die speculative Methode gerichtet auffasst; woraus wir gleichzeitig ersehen können, wie viel subjectives Urtheil Al-Buchârî in seine trockenen Kapitel- und Paragraphenüberschriften hineinlegen konnte. Wir wollen nun diese analogiefeindlichen Traditionsaussprüche betrachten:

باب ما يذكر من ذم الراى وتكلف (Kitâb al-i'tisâm nr. 7³⁾.)

القياس ولا تقف لا تغل⁴⁾ ما ليس لك به علم ، حدثنا سعيد بن
تليد حدثني ابن وهب حدثني عبد الرحمن بن شريح وغيره
عن أبي الاسود عن عروة قال حج علينا عبد الله بن عمرو فسمعته

1) Farḍ al-chums nr. 4. 14. 16 الخمس الخ

2) Vgl. im Allgemeinen Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts I p. 74 und K. Hase's Handbuch der protestantischen Polemik p. 494 der ersten Ausgabe.

3) Dieser Theil ist in den bisher erschienenen Bänden der Krehl'schen Ausgabe noch nicht enthalten; unser Text ist der Bûlâker Commentarausgabe in 10 Bänden vom Jahre 1285 entnommen. 4) Die Worte لا تغل scheinen mir ursprünglich eine Variante des vorhergehenden ولا تقف zu sein; im Buchâritext des Abû Darr fehlen denn auch diese Worte.

يقول سمعت النبي صلعم أن الله لا ينزع بعد أن اعطاهموه انتزاعاً ولكن ينزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم فيبقى ناس جهال Hier wird allerdings von dem auf Grund des Raʿj geschöpften Urtheil abgerathen; aber wir sehen, welche weitgehende Schlussfolgerung Al-Buchārī durch die Titelüberschrift hieran knüpft. Noch weiter geht er im selben Buche nr. 9:

باب تعليم النبي صلعم أمته من الرجال والنساء مما علمه الله تعالى ليس برأى ولا تمثيل، حدثنا مسدد حدثنا أبو عوانة عن عبد الرحمن بن الاصبهاني عن ابن صالح ذكروان عن ابى سعيد جاءت امرأة الى رسول الله صلعم فقالت يا رسول الله ذهب الرجال بحديثك فاجعل لنا من نفسك يوماً نأتيك فيه تعلمنا مما علمك الله فقال اجتمعن في يوم كذا وكذا في مكان كذا وكذا فاجتمعن فأتاهن رسول الله صلعم فعلمهن مما علمه الله تعالى ثم قال ما منكن امرأة تقدم بين يديها من ولدها ثلاثة الا كان لها حجاباً من النار فقالت امرأة منهن يا رسول الله اثنين¹⁾ قال فأعادتها مرتين ثم قال واثنين واثنين. Aus diesem Traditionsausspruche hätte Al-Buchārī ohne subjective Voreingenommenheit gegen die Schule des Raʿj die in der Ueberschrift enthaltene Schlussfolgerung (welche sich ohne Zweifel bloss an die Worte: Er lehrte sie, was Allāh ihn gelehrt hatte) nicht ziehen können²⁾. Diese Voreingenommenheit Al-Buchārī's leuchtet auch aus dem Umstande hervor, dass er Kitāb al-ṣaum nr. 41 folgendes anführt, was gar nicht Ausspruch des Propheten ist, sondern eine allgemeine tendentiöse Schlussfolgerung aus den Traditionen:

قال ابو الزناد أن السنن ووجوه الحق لتأتى كثيراً على خلاف الرأى فما يجد المسلمون بداً من اتباعها من ذلك ان الكائض

ومطابقة ٣٩٩ X p. Al-Kaṣṣalānī 2). 1) Eine Variante: واثنين.

الحديث للترجمة في قوله الا كان لها حجاباً من النار لان هذا الامر توفيقى لا يعلم الا من قبل الله تعالى ليس قولاً برأى ولا تمثيل.

تقضى الصيام ولا تقضى الصلاة. d. h. ein richtiger Beweis dafür, dass die Analogie in der Beurtheilung religiöser Fragen auf Abwege führt.

Welcher Natur die für solche später aufgetauchte theologische Fragen aus den Traditionen geholten Argumente seien, zeigt uns am besten eine der wichtigsten Beweisstellen, die man aus der Traditionsliteratur gegen das Ra'j ins Treffen zu führen pflegt:

Al-Buchârî, Kitâb al-farâ'id nr. 2: باب تعليم الفرائض وقال

عقبة بن عامر تعلموا قبل الظانين يعنى الذين يتكلمون بالظن، حدثنا موسى بن اسمعيل حدثنا وهيب حدثنا ابن شماس عن ابيه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم اياكم والظن فان الظن اكذب للحديث ولا تحسّسوا ولا تجسّسوا ولا تباغضوا ولا تتدابروا وكونوا عباد الله اخواناً. Wir sehen, dass hier eine rein moralische Lehre¹⁾, in welcher die Menschen vor der Verdächtigung ihrer Nebennmenschen gewarnt werden, zur Warnung vor einer rechtswissenschaftlichen Methode (ظن = Meinung in der Bedeutung

von رأى) umgestempelt wird. Ein durchaus ethischer Ausspruch Muhammed's ist hierdurch in das Erbrecht gerathen; es ist dies für die Art der Redaction der Sammlung Al-Buchârî's charakteristisch. Ausser diesen findet man noch viele gegen die Ra'j-schule angeführte Traditionssätze, von denen aber ein grosser Theil in den kanonischen Sammlungen gar nicht nachweisbar ist²⁾.

Noch viel schwächer steht es um jene Stellen der Traditionsliteratur, aus welchen die Ra'j-schule die Argumente für ihre Berechtigung zu holen versucht hat. Directe Aussprüche, in welchen den Gläubigen aufgetragen würde, sie mögen in ihren Urtheilen die Analogie als Deductionsmethode anwenden, giebt es in den authentischen Sammlungen nicht. Jedoch haben die Theologen der analogistischen Schule bei Gelegenheit einiger Traditionen, aus denen hervorgeht, dass der Prophet in seinen Urtheilen den Analogieschluss angewendet, darauf hingewiesen, dass aus diesen That-sachen die Berechtigung dieser Deductionsmethode für die Rechtswissenschaft gefolgert werden darf. Al-Buchârî selbst hütet sich diesen Folgerungen Ausdruck zu verleihen, aber seine kijâsfreund-

1) wie auch aus den Parallelstellen ersichtlich, vgl. Al-Buchârî, Nikâh nr. 45. Muslim, Kitâb al-birr nr. 8 (V p. ۳۳۴).

2) Viele Stellen sind zusammengetragen bei Al-Ša'râni I p. ۹۴—۹۵.

lichen Commentatoren greifen um so gieriger nach solchen Stützen ihrer Theorien, wie gleich aus folgendem ersichtlich wird:

Kitāb al i'tiṣām nr. 12. *باب من شبه اصلاً معلوماً باصل*

مبين قد بين الله حكمهما ليفهم السائل، حدثنا مسدد حدثنا ابو عوانة عن ابي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان امرأة جاءت الى النبي صلعم فقالت ان امي نذرت ان تحج فماتت قبل ان تحج افأحج عنها قال نعم حجي عنها رأييت لو كان على امك دين اكننت قاصيتك قالت نعم قال فاقضوا الذي له فان الله احق بالوفاء. Der Prophet entscheidet hier die Frage, ob die Tochter das Wallfahrtsgelübde der verstorbenen Mutter vollziehen müsse mit Hinweisung auf ein in einem analogen Falle gültiges Gesetz, dass nämlich der Erbe die Schuldverpflichtung des Erblassers einlösen müsse; hieraus folgt, dass der Prophet auf Grund von Analogieschlüssen gefällte Rechtsentscheidungen für berechtigt hielt¹⁾.

Eine andere Stelle ist Kitāb al-bujū' nr. 103. Hier handelt es sich um die Frage, ob sich ein Muslim mit dem Verkaufe von Wein beschäftigen dürfe oder nicht. *بلغ عمر ان فلانا باع خمرًا فقال قاتل الله فلانا لم يعلم ان رسول الله صلعم قال قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجعلوها فباعوها*. 'Omar entscheidet hier die obschwebende Frage durch das Zurückgehen auf eine analoge Entscheidung des Propheten. Daraus, dass der Prophet die Juden darüber zurechtwies, dass sie mit einer ihnen verbotenen Speise Handel treiben, folgt, dass mit einem verbotenen Nahrungsmittel (hier Wein) kein Handel getrieben werden dürfe.

Auch andere Rechtsdecisionen der Aṣḥāb werden von den Analogisten angeführt als Beweise dafür, dass die höchsten Autoritäten des Islām in ihren Rechtsentscheidungen von der Analogie Gebrauch machten²⁾. Die Erbensprüche des Grossvaters eines Erblassers den andern Erben gegenüber, die Ersatzpflicht desjenigen der das Verbot des Blutvergiessens im geheiligten Territorium

1) Al-Kaṣṭalānī X p. ٣٧.

2) Faḥr al-dīn Al-Rāzī, einer

der eifrigsten Verfechter des Kijās, führt im Maḥāṭib an den vielen Stellen, die er der Apologie des Kijās widmet, noch andere Traditionssätze an, welche in den Ṣaḥīḥ's nicht vorkommen; vgl. auch Al-Kaṣṭalānī III p. ٢١١.

während der Wallfahrt durch die Tödtung eines Hasen verletzt, das Verbot einer Art zugehörige Fruchtgattungen von verschiedener Qualität um einander zu verkaufen, die Höhe des Lösegeldes, welches jemand zu bezahlen hat, der seinem Nebenmenschen einen Zahn ausschlägt. und andere gesetzliche Verfügungen werden — so erzählen die Analogisten — von 'Omar, 'Alī, Zejd b. Tābit auf dem Wege des Kijās festgestellt. Die Gegner der Analogie allerdings erkennen die Daten, auf welche diese Thatsachen gestützt werden, nicht als echte und genügend beglaubigte Traditionen an und Ibn Ḥazm wendet viel Eifer an die Zurückweisung derselben. „Ein Genosse soll gesagt haben, dass der Grossvater und die Brüder des Erblassers zweien Kanälen gleichen, die sich von einem und demselben Strome abzweigen; ein anderer soll diese Verwandtschaftsgrade mit zwei Aesten eines und desselben Baumes verglichen haben. Gott sei für, dass die Genossen an solch einer Deduction Gefallen gefunden haben sollen. Was hat denn die Abzweigung der Kanäle oder der Aeste für Beweiskraft in Hinsicht auf die Höhe des Erbanspruches eines Grossvaters neben Brüdern des Erblassers, ob jener ein Sechstel oder ein Drittel erbt, oder gar der Universalerbe ist? Dies muss Jedermann einsehen, um wie viel mehr musste es demjenigen klar sein, der nach dem Propheten der vollkommenste unter den Menschen ist an Vernunft und Verstand! Es sind jene Erzählungen nichts anderes als erlogene Nachrichten, ersonnen von den Anhängern der Analogie für ihre Nachbeter, unter denen sie dann allgemein verbreitet wurden“¹⁾. In derselben schneidigen Weise weist Ibn Ḥazm alle aus angeblichen Traditionsaussprüchen geschöpften Argumente der Analogisten zurück, namentlich aber durch den auf die Regeln der Traditionswissenschaft gegründeten Nachweis der Unechtheit, ungenügenden Beglaubigung und Unmöglichkeit der betreffenden Aussprüche. Ich habe zur Vervollständigung unseres Materiales die betreffenden Stellen aus Ibn Ḥazm's Abhandlung *Ibṭāl al-Kijās*, aus welcher seinerseits auch Al-Sa'rānī geschöpft zu haben scheint, in den dieser Schrift beigegebenen Beilagen I—III mitgetheilt.

Aber auch den Kijāsschulen angehörende Gelehrte haben häufig die Authentie der Traditionssätze und Erzählungen bestritten, aus welchen ihre Parteigenossen die Berechtigung des Kijās als Rechtsquelle zu folgern pflegten. Ja auch in Bezug auf die berühmte Mu'āḍtradition (s. oben S. 8), die Hauptstütze der Kijāsfreunde und mehr noch in Bezug auf das angebliche Sendschreiben 'Omar's an Al-As'arī äussern viele derselben keine günstigere Meinung als der Kijāsfeind Ibn Ḥazm und seine zāhiritischen Gefährten²⁾. Für sie nun ist die kanonische Stütze der Geltung des Kijās der stillschweigende Consensus der Genossen des Propheten betreffs der Gültigkeit dieser Rechtsquelle. Da auch in jener patriarchalischen

1) *Ibṭāl* Bl. 3b.

2) *Warakāt* Bl. 46b.

Epoche des muhammedanischen Rechts in dunkeln Streitfragen jeder Genosse auf Grundlage individueller Analogie urtheilte, ohne dass die andern Genossen gegen dieses Vorgehen Protest erhoben hätten, so ist die Stellung des Kijās im ältesten Consensus der muhammedanischen Kirchenautoritäten zu Gunsten desselben entschieden¹⁾.

VIII.

1.

Für eine übersichtliche Darstellung der Geschichte der Entwicklung und des Einflusses der Zāhirschule steht nur spärliches Material zur Verfügung des Forschers. Wir besitzen keine Ṭabaḳāt der zu dieser Richtung gehörenden Gelehrten und so mangelt uns eines der besten Hilfsmittel für das Studium der Geschichte der Zāhirijja.

Es scheint, dass die muhammedanischen Historiker der Reaction Dāwūd's gegen die herrschende Methode des kanonischen Rechts nicht viel Wichtigkeit beigemessen haben. Unter denselben geht nur Abu-l-fedā auf die Lehre Dāwūd's näher ein; wir finden bei ihm wenigstens eine kurzgefasste, durch ein concretes Beispiel beleuchtete Charakteristik des zāhiritischen Systems²⁾. Al-Mas-ʿūdī³⁾, ein Schriftsteller, der sonst ein offenes Auge und ein tiefes Interesse für alles in kulturhistorischer Beziehung Bedeutsame bekundet, und später Ibn al-Aṭīr⁴⁾ verzeichnen unter dem Sterbejahre 270 ganz trocken, der Letztere sogar nur unter der Rubrik „vermischte Ereignisse“, den Tod des Begründers der Zāhirschule ohne auch nur ein Wort zu verlieren über die Bedeutung, die seiner Lehre und seinen Schriften beizumessen ist. Diese selbst scheinen ganz und gar verloren zu sein; auch directen Citaten aus denselben begegnen wir in späteren Schriften nicht. Obwohl anfangs noch als selbstständiges System innerhalb des orthodoxen Islām (مذهب)

مستقل betrachtet, das bei der Feststellung des Consensus in einer bestimmten Frage in Betracht zu ziehen ist, verliert die Lehre Dāwūd's später auch in dieser Beziehung alle Autorität und Be-

1) Waraḳāt Bl. 46 a واجود الطُّرُق في اثبات القياس التمسك
باجماع الصحابة عليه فانهم لما اختلفوا اخذ كل واحد
بما رآه عنده قياساً صحيحاً ولا ينكر بعضهم على بعض وذلك دليل
على اجماعهم على القياس في الشرعيات

2) Annales Moslemici ed. Reiske II p. 260. 3) Murūḡ VIII p. 64.

4) Al-Kāmil ed. Būlāḳ VII p. 178 unter حوادث.

achtung. Gelehrte, welche der Zâhirschule gegenüber schonend gestimmt waren, berücksichtigen ihr Separatvotum wo sie das ausdrückliche Kijâs (القياس الجلي) nicht verwirft, andere nur in Uşûlfragen mit Ausschluss ihrer Abweichungen in abgeleiteten speciellen Rechtsfragen. während z. B. der berühmte Al-Guwejnî, bekannt unter dem Ehrennamen Imâm al-Ḥaramejn sagt, dass die Kijâsleugner nicht einmal den „Gelehrten der muhammedanischen Gemeinde“ (علماء الأمة) beizuzählen und unter die „Träger des Gesetzes“ (حاملة الشريعة) zu rechnen, sondern einfach dem unwissenden Pöbel gleichzustellen seien ¹⁾. Al-Nawawî kann bereits constatiren, dass nach der Ansicht jener, welche die Wahrheit anstreben und erfassen, in einem Falle, wo Dâwûd eine von der vier orthodoxen Imâme abweichende Lehre aufstellt, dieser Widerspruch die Thatsache des Consensus nicht aufhebt ²⁾.

In Betreff der Verbreitung und des Verfalles der Zâhirschule steht uns eine Reihe von historischen und literaturgeschichtlichen Angaben zur Verfügung, die uns feste Punkte bieten kann in unserer Vorstellung von den Kreisen, welche diese Schule innerhalb der muhammedanischen Welt beschrieb. Die erste Verbreitung fand die Zâhirschule selbstverständlich in 'Irâk, in dem Kreise wo sie entstand. Die gelehrten Vertreter der Zâhirijja, welche der Verfasser des Fihrist (im Jahre 377) erwähnt ³⁾ und welche sich noch unter dem Einflusse des Stifters und seines Sohnes zur Zâhirijja wendeten, gehören zumeist 'Irâk an. Den Namen, welche Ibn Abi-l-Nadim als die Vertreter dieser Schule im ersten Jahrhundert ihres Bestandes vorführt, können jedoch noch einige ergänzend hinzugefügt werden. Als Schüler des Muḥammed b. Dâwûd wird, und zwar ausdrücklich als Zâhirî genannt der seiner Frömmigkeit wegen berühmte 'Abd al-Mu'min b. Ṭufejl al-Tamîmî Al-Nasafî (st. 346) ⁴⁾; Abu-l-Mahâsin nennt den Basrenser Abd Allâh b. 'Alî Al-Wardîrî, der das Amt eines Richters bekleidete (st. 375), „den Šejch der Ahl al-Zâhir“ ⁵⁾. Andere Ver-

1) Vgl. über diese Frage weitläufig Tahdîb p. ۳۳۹ ff.; p. ۳۳۷ ist سائر نفات القياس (بخلاف داود) der Ausgabe in وسائر zu corrigiren.

2) Commentar zu Muslim IV p. ۴۱۹ فالحقَّقون يقولون لا يُعْتَدُّ به (يعنى بقول داود) لاخلاله بالقياس وهو أحد شروط المجتهد Tahdîb يعْتَدُّ في الإجماع. Vgl. über den Ausdruck p. ۷۹, 6 ff. 3) Fihrist I p. ۳۱۹—۳۱۹. Vgl. ZDMG. XIII p. 615.

4) Ṭabaḳât al-ḥuffâz XI no. 63.

5) Quatremère, Histoire des Sult. Maml. I. c. p. 270.

treter der Schule werden noch bei Al-Sam'ânî, in dem in unserer Beilage Nr. V. mitgetheilten Berichte (auf den ich zu diesem Zwecke verweise), namhaft gemacht. Nach Dâwûd's Tode stand dem Madhab der Zâhiriten dessen Sohn Muḥammed vor, der nicht nur Theologe war — er gab Fetwa's —, sondern auch als Dichter und Schöngeist einen guten Namen hatte ¹⁾. Aus dem Umstande, dass der Verfasser des Fihrist in seiner Notiz über den Zâhiriten Ibn al-Muḡallîs die Worte gebraucht: „Auf ihn gelangte die Würde eines Oberhauptes der Dâwûditen zu seiner Zeit“ können wir schliessen, dass nach Muḥammed's Tode die Würde eines Oberhauptes der jungen Zâhiritengemeinde immer erneuert wurde.

Von 'Irâḡ aus verbreitete sich die Zâhirschule durch Schüler aus allen Ländern in weitere Gebiete der muhammedanischen Welt. Schon Dâwûd selbst hatte theologische Anfragen zu beantworten, die ihm aus den entferntesten Gegenden zukamen; Sammlungen von Responsen auf iṣfahânische und chârezmische Anfragen werden unter seinen Werken aufgezählt ²⁾. Die Veranlassung dieser Gutachten beweist wohl, dass man schon zu Dâwûd's Zeit in Mittelasien seine Autorität hochstellte. Von 'Irâḡ aus scheint die Zâhirschule sich nach Persien verbreitet zu haben, hier war besonders Šîrâz ein Centrum der Zâhiriten ³⁾. Eine mir nicht ganz klare Notiz bei Jâḡûṭ scheint darauf hinzudeuten, dass um Šahrzûr herum um d. J. 341 die fanatische Befolgung „des äusseren Sinnes der Texte“ Ursache von Todtschlag und Plünderung ward ⁴⁾.

Schon in dieser ältesten Periode der Zâhirschule schlossen sich Anhänger der muhammedanischen Theosophie, im Fîḡh der die Nachbeterei nach einer bestimmten ritualistischen Sekte principiell ausschliessenden Schule Dâwûd's an. Wir werden diese Erscheinung im späteren Verlaufe unserer Darstellung näher kennen

1) Al-Sam'ânî, nr. 2. 2) Fihrist p. 11v, 18. Vgl. oben S. 29.

3) Abû Iṣḥâḡ al-Šîrâzî (st. 476) Ṭabaḡât, bei Rifâ'a Beg al-Taḡtâwî (ein im Jahre 1873 verstorbener gelehrter Staatsbeamter in Kairo) in seiner Schrift *القول السديد في الاجتهاد والتجديد* (Kairo, Druckerei des Wâdî al-Nîl 1287) p. 19. Diese in altmuhammedanischem Sinne gehaltene Schrift ist als wissenschaftl. Beilage zu der pädagogischen Revue *Rand al-madâris* (Jahrg. I nr. 6) erschienen.

4) Jâḡûṭ III p. 34. وقد كان اهل نيم ازراى وقعوا باهل هذه

المدينة وقتلوهم وسلبوهم واحرقوهم بالنار للعصية في الدين ظاهر الشريعة. Diese Worte sind nicht recht klar. Wird in dieser Stelle gesagt, dass die Bewohner von Nîm Azrâj, weil sie selbst sich an den äusseren Wortsinne des Gesetzes hielten, die berüchtigten Nachbarn mordeten und ausplünderten; oder haben sich die Bewohner von شيز an das „Äussere des Gesetzes“ gehalten? Sie werden übrigens als Šîriten bezeichnet.

lernen. Der erste Mystiker unter den Zāhiriten scheint ein gewisser Ruwejm b. Aḥmed Abū Muḥammed, ein Bagdāder, gewesen zu sein (st. 303)¹⁾. Unter seinen Schülern finden wir den Šrāzer Muḥammed b. Chafif b. Isfekšād Al-Ḍabbī (st. 371 im Alter von über hundert Jahren), der im Fikḥ den Sāfiiten Ibn Surejǧ zum Lehrmeister hatte. Ich vermuthe, dass dieser „Sejch der Šūfi's in den Städten von Fāris“²⁾ nicht frei von zāhiritischen Velleitäten war. Ich folgere dies durchaus nicht aus der Charakteristik, die von diesem Gelehrten in den mir zu Gebote stehenden Quellen geliefert wird: dass er nämlich zu den gelehrtesten Sejchen بعلم الظاهرة (Jākūt; الظاهر Ibn al-Mulaḳḳin) gehörte. Dies ist nicht die gewöhnliche Art, die Zugehörigkeit eines Gelehrten zur Zāhirschule zu bezeichnen³⁾. Vielmehr sind diese Worte dahin zu deuten, dass der Mystiker, dessen Specialität vor allen Dingen „die Wissenschaft des Innern“ (علم الباطن) bildet, auch in den „Wissenschaften des Aeussern“ d. h. im Fikḥ und seinen Zweigen heimisch war. Muḥammed b. Chafif's Hinneigung zur Methode der Zāhiriten, welche bei ihm, als Genossen des Ruwejm, von vornherein nicht auffallend sein kann, folgere ich aus einer Mittheilung über sein Verhalten in rituellen Dingen. Einer seiner Biographen erzählt nämlich, dass er in seinen alten Tagen das Stehen nicht mehr aushielt und genöthigt war, sein Gebet sitzend zu verrichten, Dies veranlasste ihn, bei jedem Gebete die doppelte Anzahl der vorgeschriebenen obligatorischen Kniebeugungen (rak'āt) zu vollziehen. Es heisst nämlich in der Tradition, dass das Gebet des Sitzenden nur den halben Werth des Gebetes des aufrecht Stehenden habe. Diese Tradition deutete Muhammed b. Chafif gegen die gewöhnliche Praxis dem Wortlaute nach⁴⁾; dies ist echt zāhiritisch.

Al-Muḳaddasī, dieser von tiefem theologischen Interesse durchdrungene geographische Schriftsteller, Zeitgenosse des Ibn Abi-l-Nadīm, giebt uns einige sehr werthvolle Notizen über die Verbreitung und den Einfluss der Zāhirschule im IV. Jhd. d. H. Wir erfahren aus seinen Angaben, dass sich nicht nur theologische Gelehrte zur Zāhirijja bekennen, sondern dass diese Richtung auch unter dem gewöhnlichen Volke Anhänger fand, dass dieselben eine

1) Abu-l-Maḥāsin, Annales II p. 198. 2) Jākūt III p. 350.

3) Allerdings finden wir aber auch علم الظاهر in diesem Sinne Abu-l-Maḥāsin II p. 274. 6).

4) Ibn al-Mulaḳḳin Bl. 108b وضع في آخر عمره عن القيام فاجعل بدل كل ركعة من اورداه ركعتين قاعدا للخبر صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم، قلت الخبر محمول على غير المعذور.

geschlossene Corporation bildeten, dass sie Propaganda betrieben, um ihre Lehre zu verbreiten ¹⁾. Die Zāhirijja war also zu dieser Zeit noch nicht, was sie später wurde, die unmächtige Schrulle einzelner Theologen, welche sich der Anerkennung der Berechtigung des Kijās theoretisch widersetzen, sondern eine verbreitete Religionspartei, welche in ihrer Mitte Gelehrte zählte, welche das Bestreben nach Einfluss und Verbreitung fühlte und bethätigte. Besonders aber war sie in Persien verbreitet und einflussreich; man verlieh hier ihren Bekennern auch administrative Stellen und Richterämter; hier lehrten ihre Theologen und sorgten für die wissenschaftliche Begründung des Maḏhab ²⁾. In Chorāsān ist zu jener Zeit ihr hervorragendster Vertreter der im Jahre 376 verstorbene dāwūdische Kāḏī Abu-l-Kāsim ‘Ubejd Allāh b. ‘Alī Al-Nachā‘ī ³⁾; derselbe war Schüler des Maḥāmili, welcher unter jenen Wenigen genannt wird, die, wenn sie auch nicht den Lehren Dāwūd’s zustimmten, dieselben dennoch als berechtigte Aeusserungen des muhammedanischen Geistes würdigten ⁴⁾. Von Persien aus scheinen sie sich nach Šind ⁵⁾ — wo ohnehin die der Zāhirijja zumeist entsprechenden juristischen Grundsätze herrschten — und nach ‘Omān ⁶⁾ verbreitet zu haben. In Šind wird der Kāḏī Abū Muḥammed Al-Manšūrī als ausgezeichneter Vertreter der Zāhirijja genannt; er verbreitete diese Richtung durch mündliche Lehre und in einer Reihe von Schriften. In Syrien war keine Spur von ihnen vorhanden ⁷⁾ und auch im Maḡrib, wo die beiden analogistischen Schulen des Abū Ḥanīfa und Mālik regierten, und gegen Al-Sāfi’s Richtung grosse Antipathien vorherrschten, scheint der später zur Geltung gekommene Einfluss der traditionellen Richtung noch nicht geahnt worden zu sein ⁸⁾. Von grossem Interesse ist die knappe aber markige Charakterschilderung, die der ausgezeichnete Beobachter der Sitten von den Anhängern der Zāhirschule entwirft. Sie sind — so sagt er — von vier Eigenschaften nicht frei: von Stolz, von empfindlicher Reizbarkeit, Redseligkeit und Behäbigkeit ⁹⁾.

Wir sahen eben, dass Al-Muḥaddasī, der von dem Vorhandensein der Zāhirijja in den verschiedenen Ländern Notiz nimmt, in Andalusien und überhaupt im Maḡrib noch keine Spur derselben findet. Ihre Ausbreitung nach diesen Provinzen des Islām gehört auch thatsächlich einer spätern Zeit an. Aber schon im IV. Jhd. finden wir in Andalusien einen bedeutenden Vertreter der Zāhir-

1) Al-Muḥaddasī p. ۳۷. 2) ibid. p. ۴۳۹, 11; vgl. p. ۴۴۱ note a).

Unter **أهل الحديث** sind an dieser Stelle wohl Anhänger Aḥmad b. Ḥanbal’s zu verstehen. 3) Al-Sam‘ānī (Beilage V). 4) Taḥḏīb p. ۴۳۷. 5) Al-

Muḥaddasī p. ۴۸, 8. 6) ibid. p. ۹۹, 10. 7) ibid. p. ۱۷۹, 20.

8) ibid. p. ۴۳۹ f. 9) ibid. p. ۴۱, 5.

schule, der Zeit nach den ersten, den wir im Mağrib nachweisen können. Es ist dies Mundir b. Zijād al-Bollâtî, der durch seine Energie und Gerechtigkeitsliebe berühmte Oberrichter von Cordova (st. 355). In der öffentlichen Praxis bethätigte er das System Mālik's — der Richter musste ja nach dem herrschenden Rechtscodex walten; aber in seinem individuellen Verhalten und in seiner Familie richtete er sich nach dem System des Dāwūd b. 'Alī, für dessen Lehren er auch im wissenschaftlichen Verkehre einstand. Es wird berichtet, dass Mundir die Werke des Begründers der Zāhirschule sammelte¹⁾ und die in denselben enthaltenen Lehren auch gegen gegnerische Angriffe verteidigte²⁾. Es folgt hieraus, dass in Andalusien schon zu jener Zeit die Lehren der Zāhirijja in der theologischen Forschung Berücksichtigung fanden, wie hätte sonst Mundir eine apologetische Thätigkeit im Interesse derselben entfalten können? — und dass die Angabe des Historikers der Almohadendynastie, 'Abd-al-Wāhid Al-Marrākošī, als wäre vor Ibn Ḥazm kein einziger berühmter Vertreter der Zāhirijja aufgetreten³⁾, der Pünktlichkeit entbehrt.

Man darf behaupten, dass die Länder des westlichen Islām der geeignetste Boden für die Ausbreitung dieser Lehren waren. Die muhammedanischen Bewohner dieser Länder bekannten sich zwar zu den analogistischen Schulen der muhammedanischen Theologie, aber der Sieg der mālikitischen Jurisprudenz führte ihnen diejenige dieser Schulen zu, welche sich vom Boden des strikten Traditionalismus nur wenig entfernt hatte. Al-Muḡaddasī charakterisirt die theologische Richtung der Andalusier mit den Worten: „Dort herrscht die Rechtsschule des Mālik und im Lesen des Korans das System des Nāfi'; sie sagen: wir anerkennen nur das Buch Gottes und das Muwaṭṭa' des Mālik, treffen sie jemanden der sich zu Abū Ḥanifa oder Al-Šāfi' bekennt, so verweisen sie ihn des Landes“⁴⁾; sie hielten sich also ausschliesslich an die traditionellen Quellen des Islām, ganz so wie die Zāhirijja, der sie auch an Unduldsamkeit gegen andere Madhabs ähnlich sind. Der westliche Islām bezeugte denn auch für das Studium der Traditionen mehr Interesse und Neigung als der den juristischen und philosophischen Speculationen geneigte Osten⁵⁾. Die pietätvolle Verehrung für die Traditionssammlungen hat sich im Mağrib auch in äussern Formen kräftiger betätigt als in den östlichen Provinzen des Islām. Noch im VIII. Jhd. schrieb ein magribinischer Fürst

1) Al-Maḡḡarī I p. fvf. 2) ibid. II p. 119. Von Mundir wird bei Ibn Ḥazm, Kitāb al-milal I Bl. 130a die Ansicht angeführt, dass die سُفَاهَات (Sphären) nicht mit den Himmeln identisch seien. Ibn Ḥazm bestreitet und widerlegt diese Ansicht in seiner gewohnten Weise. 3) The History of the Almohades ed. Dozy p. 130, 3. 4) Al-Muḡaddasī p. 139.

5) Al-Maḡḡarī I p. f45.

eigenhändig die sechs berühmten Sammlungen der kanonischen Traditionen nieder, welche am Maulidfest in grosser Parade hinter dem angeblich 'otmânischen Koran einhergetragen wurden¹⁾. Damit hängt die Thatsache zusammen, dass in Nordafrika der Schwur bei der Traditionssammlung des Buchârî als ein höchst heiliger angesehen ist²⁾.

Ein grosses Verdienst um die Begründung des traditionstreuen Sinnes muss dem berühmten Koranexegeten Baḳî b. Muchlîd Al-Ḳurṭubî zugeeignet werden. Dieser grosse Exeget, dessen ihm von Al-Sujûṭî³⁾ zum Vorwurf gemachte Weitschweifigkeit dem Erforscher des Islâm nach der Kenntnissnahme von dem ganzen Werke, welches leider nur fragmentarisch erhalten ist, wahrhafte Begierde einflössen kann, schloss sich keiner einzigen der zu seiner Zeit (st. 276) herrschenden Fikhrichtungen an, sondern gründete seine Rechtsdeduction ausschliesslich auf die Tradition; er befolgte mit andern Worten die durch seinen 'irâkischen Zeitgenossen Dâwûd zur Geltung gebrachten Principien. Die Ahl al-ra'j waren ihm darob nicht wenig gram; ihm aber bot die Gunst seines Fürsten Muḥammed b. 'Abd al-Raḥmân Ersatz für den Hass der Zunft⁴⁾. Es ist leicht begreiflich, dass Ibn Ḥazm⁵⁾ den Ḳurṭubî sehr hoch hielt, seinen Commentar als unübertroffenes Meisterwerk feiert, und denselben auch dem grossen exegetischen Werke des Ṭabarî vorzieht. Besonders rühmt er an Al-Ḳurṭubî, dass er nach den Intentionen der Traditionen vorgehe; übrigens hält er seine Richtung als der des Ahmed b. Ḥanbal am nächsten kommend.

2.

Wir können demnach behaupten, dass wenn auch die exclusive Art, in welcher Ibn Ḥazm dem starren Traditionalismus der Zâhir-schule zum Siege verhelfen wollte, auf entschiedenem Widerspruch in Andalusien stiess, doch wieder eben die specielle Art des andalusischen Islâm die eigentliche Vorbedingung war für die Hervorbringung eines theologischen Charakters, als welchen wir den des

1) S. Bargès, Tlemçen p. 382. 433. Dieselbe Verehrung für die Traditionswerke hat sich im Maḡrib bis in die neueren Zeiten fortgepflanzt. „Wenn Muley Isma'il etwas Grosses mit seiner schwarzen Armee ausrichten wollte, so liess er dieses Buch (Al-Buchârî) eben wie die Bundeslade im alten Testament, in Procession und unter den grössten Feierlichkeiten mit zu Felde führen, welches auch noch jetzt im vollen Gebrauch ist. Der Aufenthalt dieses Buches ist allemal in einem schönen Kasten und es hat sein eigenes kleines Zelt, worunter es nahe bei der Person des Königs gesetzt wird“ erzählt Hôst, Nachrichten von Marôkos und Fes (Kopenhagen 1781) p. 238.

2) Walsin Esterhazy, De la domination turque dans l'ancienne regence d'Alger (Paris 1840) p. 213. 222. 3) Itḳân ed. Kairo II p. ٣٣٩.

4) Al-Maḳḳarî I p. ٨١—٨٢. 5) Vgl. Ṭabaḳât al-huffâẓ X nr. 2. Ṭab. al-muffasirin ed. Meursinge nr. 25. Al-Maḳḳarî l. c.

‘Alī b. Aḥmed Abū Muḥammed Ibn Ḥazm kennen. Unter den Vorkämpfern der dāwūd’schen Schule ist dieser merkwürdige Mann als der weitaus berühmteste bekannt. Für uns repräsentiren seine auf uns gekommenen Werke die theologische Literatur der Zāhirschule; es ist mir nicht bekannt geworden, dass von specifisch zāhiritischer Literatur ausser den den muhammedanischen Autodafé’s abgerungenen wenigen Bänden Ibn Ḥazm’scher Werke noch etwas Selbstständiges auf uns gekommen wäre.

Ueber seinen Lebensgang und seine literarische Thätigkeit sind wir durch die tüchtigen Beiträge holländischer Orientalisten belehrt worden. Die Bibliographie seiner Schriften könnte noch durch einige Kleinigkeiten vervollständigt werden; in der Anmerkung ¹⁾ gebe ich Notizen über einzelne, meines Wissens noch nicht verzeichnete Ibn Ḥazmica, auf welche ich während meiner Beschäftigung mit diesem merkwürdigen Schriftsteller gestossen bin.

1) Die Traditionsriwājāt haben widersprechende Angaben darüber, welcher Art die Wallfahrt und ‘Umra des Propheten gewesen sei. Vgl. Snouck-Hurgronje. Het Mekkaansche Feest (Leiden 1880) p. 85 ff. Ibn Ḥazm gab eine eigene Schrift heraus, in welcher er diese Widersprüche ausglich: **وقد جمع**

بينها ابو محمد ابن حزم الظاهري في كتاب صنفه في حجة الوداع
خاصة والاعى انه صلعم كان قارنا وتاول باقى الاحاديث (Al-Nawawi III p. 143). Ibn Ḥazm, der — wie wir in seinem grossen Werke fort und fort sehen — sich ungemein viel mit persönlicher, mündlicher Controverse, mit A‘ariten, Mu‘taziliten, Christen, Juden und Freidenkern abgab, hat auch mehrere der Einzelpolemik gewidmete Schriften verfasst. Seine Streitschrift gegen den Juden Ibn Nagdēlā ist bereits nachgewiesen (vgl. meinen Aufsatz, Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud I in Kobak’s Jeschurun VIII — 1872 — p. 81); desgleichen eine polemische Schrift gegen das Buch **العلم بان العالم محدث وان له مدبرا** vom Arzte Muḥammed al-Rāzī, speciell gegen die Behauptung gerichtet, dass Seele, Raum und Zeit ewig seien **وهو الخلاق والزمان المطلق** (Milal I Bl. 2a, vgl. ibid. Bl. 13a, wo diese Streitschrift citirt wird). Er verfasste auch eine „grosse“ Streitschrift gegen den Dogmatiker Miḥtāf b. Dūnās in Kairawān, der die These vertheidigte, dass der Glaube bloss im innerlichen Bekenntniss bestehe: **ولنا كتاب كبير نقصنا فيه اهل شبه هذه المقالة الفاسدة كتبناه على رجل من المتكلمين يسمى**
مخطوف بن دناس من اهل فيروان افريقية (Bd. II Bl. 10a).

a.

Ibn Ḥazm repräsentirt in seinem Zeitalter die zāhiritische Opposition gegen die herrschende muhammedanische Orthodoxie; er repräsentirt dieselbe, und dies ist das neue Moment, das er in den Kreis der Zāhirschule einführte, nicht nur in Bezug auf die Gesetzwissenschaft, sondern auch in Bezug auf die Dogmatik. In jenen Abschnitten dieser Studie, in welchen wir uns mit dem positiven Fikḥ der Zāhirschule in seinem Verhältniss zu den herrschenden Kijāsschulen beschäftigen, ist uns der Name Ibn Ḥazm's mehr als einmal entgegengetreten; sein Standpunkt ist der des starren Kijāsleugners (نافی القیاس), er

desavouirt alle Zugeständnisse, die seit Begründung der Zāhirschule an die zur Geltung gekommene Richtung gemacht wurden. Die Schule Mālik's und die des Abū Ḥanifa werden von ihm in gleicher Weise verpönt. Von dem Gründer der ersteren, einem Gelehrten den man nach dem Vorgange von Kremer's als Repräsentanten der traditionellen Methode in der Rechtswissenschaft und als Antipoden der speculativen Richtung Abū Ḥanifa's zu betrachten pflegt, überliefert Ibn Ḥazm folgende Erzählung, welche uns zur Genüge das Urtheil kennen lehrt, welches der intransigente Zāhirite von dem Repräsentanten der traditionellen Rechtswissenschaft hegte. „Als der Imām Mālik sich dem Tode nahe fühlte, sprach er: Ich wünschte jetzt, dass ich wegen jeder Frage, in der ich nach meinem Ra'j entschied, mit einem Geisselhieb bestraft werden könnte, und dass ich vor dem Propheten Gottes nicht mit Dingen erscheinen müsste, die ich zu seinem Gesetze eigenmächtig hinzugefügt, oder in welchen ich gegen den äusseren Wortsinn seines Gesetzes geurtheilt habe“¹⁾. Diese angebliche Selbstkritik Mālik's ist vielmehr die Kritik des Zāhiriten über die Lebensarbeit dessen, der unter die getreuesten Getreuen der Tradition gezählt zu werden pflegt. Noch strenger aber geht Ibn Ḥazm gegen Abū Ḥanifa, als den eigentlichen Stifter des analogistischen Fikḥ ins Gericht. Man überliefert von ihm ein Epigramm gegen die Schule Abū Ḥanifa's wie folgt:

„Wenn du mir Lügenhaftes berichtet hast, so liegt auf dir die Schuld Abū Ḥanifa's und Zofar's,

„Welche sich in abtrünniger Weise der Analogie hingaben, und sich von der Befolgung der Tradition abwendeten“.

Dieses Epigramm hatte folgende Entgegnung von Seiten eines Ḥanefiten zur Folge:

1) Ibṭāl Bl. 12b, Al-Ša'rānī I p. 40; ebendasselbst p. 49 finden wir noch folgende Mittheilung im Namen des Walid b. Muslim aus Damascus (st. 194): Mālik fragte mich: Erwähnt man in eurem Lande des Abū Ḥanifa? Als ich diese Frage bejahte, sagte er zu mir: „Niemand sollte dann in eurem Lande seinen Wohnsitz nehmen“.

- „Es war nicht recht, o Ibn Ḥazm, denjenigen zu tadeln, der die Wissenschaften umfasste und hervorragend war an Vorzug, und berühmt;
 „Denn der Vorzug Abū Ḥanifa's ist im Laufe der Generationen anerkannt, und ihm darin ähnlich ist sein Genosse Zofar;
 „Wenn du dich nicht bekehrst von dieser Rede, so glaube ich, dass du nicht weit stehst vom Höllenfeuer.
 „Abū Ḥanifa's Analogie hatte nicht statt, wenn andere Beweise vorhanden sind aus der Schrift und der Tradition,
 „In Abwesenheit aber solcher Beweise dürfen Analogieschlüsse angewendet werden, wie dies Muāḍ¹⁾ verordnete²⁾.

Ausser einigen Theilen des Muḥalla ist kein Fikḥwerk von Ibn Ḥazm zugänglich geworden, auch jenes nicht, in welchem er seine Stellung zu den geltenden Methoden der Rechtsdeduction entwickelt, ein Werk, auf welches er in seinem uns erhaltenen Hauptwerke des öftern Bezug nimmt³⁾ und wofür uns einiger Ersatz geboten wird in seinem Tractat: „Ibtāl al-ḳijās w-al-ra'j w-al-istiḥsān w-al-taḳlīd w-al-taḥlīl“, worin er seine polemische Stellung gegen die Ḳijāsschulen und ihre Methodik in scharfer Weise kennzeichnet. Ibn Ḥazm nahm eine freie, selbstständige Stellung ein innerhalb der praktischen Folgerungen der Zāhirschule⁴⁾, er setzte sich in manchen Fragen auch über Dāwūd's Meinung hinweg⁵⁾. Die Anhänger Ibn Ḥazm's, welche sich vorwiegend im Maḡrib fanden, bildeten denn auch eine eigene Abtheilung innerhalb der Zāhirrichtung, welche unter dem besonderen Namen Al-Ḥazmijja von dem Trosse der Zāhiriten unterschieden wurde⁶⁾. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn von manchen Anhängern der Zāhirschule ausdrücklich bemerkt wird, dass sie dieselbe nach der Methode des Ibn Ḥazm (على طريقة ابن حزم) befolgten. Er forderte die consequente Anwendung jener Principien, welche Dāwūd aufgestellt hatte, bevor er sich zu einem Pact mit dem Ḳijās bequemen musste⁷⁾. Mit welchem Sophisma er die Skepsis

1) Vgl. oben S. 8. 2) Ich habe diese Streitverse auf die Autorität des Rifā'a Beg Al-Ṭaḥṭāwī hin citirt; s. oben S. 111 Anm. 3. 3) الأحكام

في أصول الأحكام H. Ch. I p. 176 nr. 165. Ibn Ḥazm nimmt darauf Bezug Bd. I Bl. 201 b in Betreff der Frage: الاستدلال بالشاهد على الغائب

Bd. II Bl. 69 a über من لم يبلغ الدعوة هل هو مكلف. 4) Allgemein hört man unter muhammedanischen Gelehrten Ibn Ḥazm als Autorität für die Zulässigkeit der Benützung von Musikinstrumenten und Spielzeugen

(آلات الناي والعب) anführen. 5) Ibn Chaldūn, Muḳaddima p. ٣٧٣

وصار الى مذهب الظاهر ومهر فيه باجتهاد زعمه في اقوالهم وخالف وكان بالمغرب منهم خلق 6) Ibn al-Aṭīr XII p. ٩١ امامهم داود

كثير يقال لهم الحزمية منسوبون الى ابن حزم. 7) S. oben S. 36.

selbst in Betreff des Igmâ' — einer Rechtsquelle auf die er sich selbst unzähligemal beruft — anzuregen versuchte, haben wir bereits oben (S. 32 Anm. 2) gesehen. Dann hat er auch, und dies ist seine eigene Idee gewesen, zu allererst die Grundsätze der Zâhirschule auf die Dogmatik angewendet. Dies letztere ist der leitende Gedanke des „Kitâb al-milal w-al-nihâl“. Aber wir finden in diesem Werke auch Anhaltspunkte für die Erkenntniss der Ueberzeugungen Ibn Hazm's in den principiellen Fragen des kanonischen Rechts. An einen abschliessenden Abschnitt dieses bedeutenden Werkes gelangt, schliesst er die Auseinandersetzung seiner Auffassung von der Prophetenmission Muḥammed's mit einer Danksagung an Gott dafür, „wozu wir mit seiner Hilfe gelangt sind von der islamischen Religion und wozu er uns verholfen hat von dem orthodoxen (wörtlich: katholischen, der Gesammtübereinstimmung entsprechenden), auf die Sunna begründeten Bekenntnisse; ferner dafür, dass er uns angeleitet hat, unser religiöses Bekenntniss und unser praktisches Leben von dem äusseren Wortsinne des Koran und der von seinem Propheten im Auftrage seines hochgepriesenen Senders zweifellos herrührenden Sunna bestimmen zu lassen, und dass er uns nicht zu jenen hat gehören lassen, welche ihren Alvorderen und ihren gelehrten Autoritäten blindlings nachfolgen ohne entscheidenden Beweis und ohne zwingendes Argument, und nicht zu jenen, welche ihren irrigen Einfällen folgen, die im Widerspruch stehen mit dem Worte Gottes und des Propheten, und nicht zu jenen, welche nach Massgabe ihres Ra'j und ihrer individuellen Meinung urtheilen ohne Leitung von Gott und seinem Propheten. O Gott! So wie wir begonnen haben mit dieser herrlichen Gnadengabe, so mache uns dieselbe voll (bis an unser Ende), geselle sie uns zu, und entziehe uns dieselbe nicht, bis dass Du uns zu Dir abberufst, während wir ihr anhängen, auf dass wir vor Dir erscheinen können nicht als Fälscher und Verdreher Deines Gesetzes“¹⁾. Und an einer andern Stelle, bei Verhandlung der

1) Kitâb al-milal I Bl. 127a رَّبِّ الْعَالَمِينَ عَدَدَ

خَلْقِهِ وَرِضَى نَفْسِهِ وَزِنَةَ (ورنة cod.) عِشْرَتِهِ وَمِدَادَ كَلِمَاتِهِ عَلَى مَا وَفَّقَنَا لَهُ مِنَ الْمِلَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ ثُمَّ عَلَى مَا يَسِّرُنَا عَلَيْهِ مِنَ النُّحْلَةِ الْجَمَاعِيَّةِ السُّنِّيَّةِ ثُمَّ عَلَى مَا هَدَانَا لَهُ مِنَ التَّدْبِيرِ وَالْعَمَلِ بِظَاهِرِ الْقُرْآنِ وَبِظَاهِرِ السُّنَّةِ الثَّابِتَةِ عَنْهُ صَلَّعَ عَنْ بَاعِثِهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَمْ يَجْعَلْنَا مِمَّنْ تَقَلَّدَ أَسْلَافَهُ وَاحْبَارَهُ دُونَ بَرْهَانِ قَاطِعٍ وَحَاجَةِ قَاهِرَةٍ وَلَا مِمَّنْ يَتَّبِعُ الْاَهْوَاءَ الْمُضِلَّةَ الْمُخَالَفَةَ لِقَوْلِهِ وَلِقَوْلِ نَبِيِّهِ صَلَّعَ وَلَا

Frage ob Gott selbst die Thaten der Menschen erschaffe (خلق) (الافعال) zeigt er, wie die Schule der Mu'taziliten an jenen Versen des Korans herumdentet, welche zur Stütze der alten orthodoxen Lehre angeführt zu werden pflegen. Da kommt عَفْ auch auf den Vers Sure LIV v. 49 (كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) zu sprechen, den die Mu'taziliten nicht als allgemeine, umfassende Aussage (عموم) gelten lassen wollen, sondern als auf eine bestimmte, specielle Thatsache bezüglich auffassen (تخصيص) nach einer ihnen ge-läufigen Behandlungsweise solcher Koranstellen, in welchen, wie in der oben angeführten, eine Aussage mit generalisirenden Ausdrücken (z. B. hier كُلُّ شَيْءٍ) eingeleitet wird. Auch Al-As'ari hat diese Methode der Schriftauslegung zugelassen und dieselbe, wie mir scheint, in den Specialschriften: في ان القياس يُخَصِّصُ ظَاهِرُ الْقُرْآنِ und begründet. Ich übersetze nämlich diesen letzteren Titel nicht mit Spitta, „über die Traditionen und ihre specielle Eigenthümlichkeit“¹⁾, sondern: „über die Traditionen und ihre Specialisirung“. Bekanntlich spielt die Frage des عموم und خصوص in Bezug auf die Auslegung des Korans und der Traditionen, sowohl in dem gesetzwissenschaftlichen als auch in dem dogmatischen Theile der muhammedanischen Theologie eine gewichtige Rolle. Kann ein allgemein gehaltener Ausdruck des Koran dieser Allgemeinheit entzogen und in der Deutung auf einen speciellen Fall beschränkt werden? Wodurch wird die Zulässigkeit oder geradezu die Nothwendigkeit einer solchen Specialisirung begründet? Kann ein Traditionsausspruch, kann eine Analogiefolgerung die Specialisirung der im Wortausdruck liegenden Allgemeinheit begründen? Bietet die Form des Ausdruckes an sich ein Kriterium für die Nothwendigkeit der Deutung eines Verses auf das Allgemeine, oder nicht? — diese und verwandte Fragen sind es, welche in Bezug

مَنْ يَحْكُمُ بِرَأْيِهِ وَظَنَّهُ دُونَ هُدًى مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، اللَّهُمَّ كَمَا ابْتَدَأْنَا
 بِهِذِهِ النِّعْمَةِ الْجَلِيلَةِ فَاتِّمِّمْهَا عَلَيْنَا وَأَصْحِبْنَا إِيَّاهَا وَلَا تَخَالَفْ بَيْنَا
 عَنَّا حَتَّى تَقْبِضَنَا إِلَيْكَ وَنَحْنُ مُسْتَمْسِكُونَ بِهَا فَتُفَلِّقَ بَيْنَا غَيْرِ
 مُبَدِّلِينَ وَلَا مُغَيِّرِينَ اللَّهُمَّ آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ

1) Zur Geschichte Abu-l-Hasan Al-As'ari's p. 63 n. 4 p. 64 n. 12.

auf dieses Kapitel der exegetischen Methodologie in den Uşûlwerken mit gehöriger Weitläufigkeit verhandelt werden. Manche Theologen haben die Axt an die Wurzel dieser ganzen Untersuchung gelegt, indem sie sagen, der Sprachausdruck biete überhaupt kein عموم schlechthin; die Sprache besitze keine Form, welche an sich stets auf ein Allgemeines zu deuten sei. Soll nun eine Aussage als allgemein umfassend betrachtet werden, so müsse ein vom Sprachausdruck unabhängiges Beweismoment beigebracht werden, womit erwiesen werde, dass sich die betreffende Aussage nicht auf etwas Specielles bezieht. Al-Aś'arī wird als leitender Vertreter dieser Meinung angeführt, deren Anhänger الموافقيّة genannt werden ¹⁾.

Ibn Ḥazm nun schliesst sich jenen an, welche in diesem exegetischen Grundsatz eine unbegründete Willkür finden, und weist dieselbe, wohl auf Ideen weiterbauend, welche Dāwūd al-Zāhirī in einer uns nur dem Titel nach bekannten Schrift ²⁾ niedergelegt hatte, nach seiner Gewohnheit in kräftigen Worten zurück. Er betont das dem Kanon der Aś'ariten geradezu entgegengesetzte exegetische Gesetz, dass jeglicher Ausdruck des Koran auf das Allgemeine gedeutet werden müsse, es sei denn, dass eine andere Stelle die allgemeine Geltung desselben aufhebend seine specielle Beziehung auf einen besonderen Fall rechtfertigt. Nun sind es aber eben die Kijāsschulen, welche, ohne dem destructiven exegetischen Principe des Aś'arī zu huldigen, in der Deutung der Gesetze, koranische oder traditionelle Texte, welche die Anhänger der Zāhirschule als auf das Allgemeine zu beziehende Verordnungen

1) Warakāt Bl. 18a وحكى عن الشيخ أبى الحسن الأشعريّ أنّه قال ليس للعموم صيغة في لغة العرب وحكى عنه إنّ هذه الصيغ (الصيغة. cod.) [يعنى الاسم الواحد المعروف بالالف واللام واسم الجمع المعروف بالالف واللام والاسماء المبهمة كمنّ فيمن يعقل وما فيما لا يعقل وائى في الجميع وأين في المكان ومتى في الزمان وما في الاستفهام ولا في النكرات] مشتركة بين العموم والخصوص فيجب التوقّف عند ورودها حتّى يُعلّم المراد بدليل منفصل وتبعه جماعة من أهل الأصول في هذا المذهب فسمّوا الموافقيّة لتوقعهم في المراد بهذه الصيغ عند الإطلاق،

2) Fihrist p. 14v, 14 كتاب الخصوص والعموم.

auffassen, als durch einen besonderen, individuellen oder gelegentlichen Fall veranlasste, und nur auf diesen zu beziehende Bestimmungen deuten. Sie lassen sich zu solchen Deutungen zuweilen durch blosse Analogieschlüsse bestimmen, nach dem Grundsatz:

القياس يخصص النص. Ibn Ḥazm erblickt hierin eine Gefahr für

die Sicherheit der Gesetzdeduction: „Könnte man — sagt er — das Allgemeine ohne triftigen Grund auf etwas Specielles beschränken, oder gar ein traditionelles Gesetz als abrogirt erklären, so könnte von keinem der überlieferten göttlichen Aussagen und Gesetze die sichere Wahrheit festgestellt werden; denn niemals wäre es ausgeschlossen, dass Jemand, entgegen dem klaren Wortlaute und im Widerspruche mit der allgemeinen Fassung des Gesetzes die Allgemeinheit aufhöbe. Dies aber ist die reine Sophisterei, ist Unglaube und Narrheit. Gott möge uns vor Irreleitung bewahren“¹⁾. Und dies steht im Zusammenhange mit Ibn Ḥazm's exegetischem Kanon, den er an einer ganz grossen Anzahl von Stellen seines Hauptwerkes immer und immer mit grossem Nachdruck betonend wiederholt, dass es nämlich „Pflicht sei, das Gotteswort seinem äusseren Wortsinne nach zu interpretiren; diesem darf es nur dann abgewendet werden, wenn ein anderes geschriebenes Gotteswort, oder der Consensus (der Genossen des Propheten), oder die aus der sinnlichen Erfahrung²⁾ folgende Nothwendigkeit den Beweis in zwingender Weise erbringen, dass ein bestimmtes Gotteswort nicht nach dem gewöhnlichen Wortsinne aufzufassen sei. Denn das Wort Gottes und die in seinem Namen erflossenen Mittheilungen und Gesetze sind keiner Veränderung fähig; der Consensus behauptet niemals etwas anderes als die Wahrheit, und Gott sagt immer nur die Wahrheit; was aber durch einen zwingenden Beweis widerlegt wird, das widerstreitet der Wahrheit“. Unter „zwingenden Beweisen“ versteht er allerdings nicht speculative

بل كل عموم فعلى ظاهرة حتى يقوم 1) Ibn Ḥazm ibid. Bl. 193 b

برهان بأنه مخصوص أو أنه منسوخ ولو كان غير هذا لما صحت حقيقة في شيء من اخبار الله تعالى ولا صحت شريعة أبداً لأنه لا يعجز احد في كل امر من أوامر الله تعالى وفي كل خبر من اخباره عز وجل أن يحمله على غير ظاهرة وعلى نقض (نقص) ما يقتضيه عموم وهذا عين السفسطة والكفر والحماقة (cod. بعض) ضرورة حس 2) ونعوذ بالله من الخذلان،

An einer weitem Stelle (Bl. 195 a), wo dieser Kanon wiederholt wird, heisst es an Stelle dieser Worte: ضرورة عقل „logische Nothwendigkeit“.

Argumente; wie wir sehen werden, ist er in beiden Disciplinen der Theologie, in der Gesetzwissenschaft ebenso wie in der Dogmatik in fortwährendem Kampfe gegen die Einführung speculativer Momente in die Entscheidung theologischer Fragen. Fügen wir hinzu, dass er den eben erwähnten Kanon bei Gelegenheit seiner Verhandlung über das Wesen des göttlichen Wissens ausspricht und zwar gegen diejenigen Dogmatiker, welche das Wissen als Attribut Gottes von dem Wesen Gottes loslösen, und zum Beweise ihrer These den Vers Sure II v. 256 anführen: „Sie umfassen nichts von seinem Wissen, nur was er will“. Hieraus folgern sie, dass das Wissen Gottes theilbar sei, also geschaffenes Accidens. Dem gegenüber stellt Ibn Hazm als den äussern Sinn der Worte مِنْ عِلْمِهِ die Erklärung auf: „das Wissen von ihm“ (genitivus objectivus), also „die Menschen können von Gottes Wesen nur soviel wissen und erkennen, was Gott selbst als zu ihrer Erkenntniss gehörig zulässt¹⁾. Wir ersehen hieraus, dass dasjenige,

1) Bd. I Bl. 143 b فان اعترض معترض بقول الله عز وجل ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فقيل ان من للتبعية ولا يتبع الا مخلوق ولا يحاط الا بمخلوق محدث وقد نص الله تعالى على انه يحاط بما شاء من علمه فوجب ان علمه مخلوق لانه محاط ببعضه وهو متبع فالحجوب وبالله تعالى التوفيق ان كلام الله تعالى واجب ان يحتمل على ظاهره ولا يحال عن ظاهره البتة الا ان يأتى نص او اجماع او ضرورة حس على ان شيئا منه ليس على ظاهره وانه قد نقل عن ظاهره الى معنى اخر فالانقياد واجب علينا لما اوجبه من ذلك النص او الاجماع او الضرورة لان كلام الله تعالى واخباره واوامره لا تختلف والاجماع لا يأتى الا بحق والله تعالى لا يقول الا الحق وكل ما ابطله برهان ضرورى فليس بحق فان هذا كما قلنا ضرورة وقد ثبت ان علم الله تعالى ليس عرضا ولا جسما ولا هو شيء غير البارى عز وجل فبالضرورة نعلم ان معنى قوله عز وجل ولا يحيطون بشيء من علمه انما المراد العلم المخلوق الذى هو عرض فى العالمين من عباده وهذا لا شك فيه لانه لا علم لنا الا ما علمنا قال الله عز وجل وما اوتيتكم

was Ibn Ḥazm den äusseren Sinn des Schriftwortes nennt, zuweilen nicht äusserlicher ist als dasjenige, was er als Abweichung von dem äusseren Schriftsinne verwirft, und dass in diesen Sachen oft nur Momente des exegetischen Geschmacks vorliegen.

Mit diesem seinem Kanon im engsten Zusammenhange steht, was wir eigentlich als Voraussetzung desselben betrachten müssen, der Grundsatz Ibn Ḥazm's, dass die in den Gesetztexten gebrauchten Worte streng nach ihrer lexicalisch festgestellten Bedeutung erklärt werden müssen. „Wer aber irgend etwas von den in der Sprache gebräuchlichen Wörtern von ihrem festgesetzten Sinne abwendet, ohne hierauf deutenden Schrifttext oder die Uebereinstimmung aller Gesetzautoritäten, der hat sich von der Regel der vernünftigen und bescheidenen Menschen losgesagt, und ist in die Reihe jener eingetreten, mit denen man nicht sprechen kann. Wäre jenes möglich, so könnte ja jemand leicht sagen: was man (in der Religion) mit dem Worte Gebet bezeichnet, ist nicht dasjenige, was ihr gewöhnlich unter diesem Ausdrucke versteht, sondern etwas ganz anderes, und das Wort Wasser bedeute Wein. Dies aber involvirte die Vernichtung aller Wahrheiten“. Auch hier betont er, dass es verboten sei, eine solche Verrückung des Wortsinnes aus eigenem Ra'j zu unternehmen¹⁾. Es ist selbst-

من العلم الا قليلا يريد تعالى ما خلق من العلوم وبنّها في عباده،

Vgl. Bl. 169 a in seiner Widerlegung derjenigen Theologen, welche Sure LXXV

v. 22 رّبّها ناظرة وجوه... الى ربّها ناظرة durch die figürliche Erklärung des Wortes

ناظرة als Beweis dafür, dass die Gerechten im Jenseits Gott sehen, nicht

gelten lassen wollen: وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة

فرض لا ياجوز تعدّيه الا بنص او اجماع لان من فعل غير ذلك

افسد الحقائق كلّها والشرائع كلّها والمعقول كلّه.

ومن احوال شبيها من الالفاظ اللغوية عن موضوعها 1) Bl. 179 b

في اللغة بغير نصّ محيل لها ولا باجماع من اهل الشريعة فقد فارق

حكم اهل العقول والحياء وصار في نصاب من لا يتكلم معه ولا يعجز

احد ان يقول الصلاة ليست ما تعنون بها وانما هي امر كذا والماء

في الخمر وفي هذا بطلان للقائق كلّها.... فليس لاحد ان يصرف

هذه اللفظة (الاستطاعة seil.) عن موضوعها في اللغة برأيه من غير

نصّ ولا اجماع ولو جاز هذا لبطلت الحقائق ولم يصحّ تفاهم ابداً

vgl. Bl. 180 a.

verständlich, dass dieses lexicalische Argument namentlich in der dogmatischen Polemik, wo es sich gar häufig um minutiösen Wortstreit handelt, zur Anwendung kommt. So z. B. führt es Ibn Ḥazm fast mit denselben Worten, die wir soeben citirt, gegen jene Mu'taziliten ins Treffen, welche dem Ausdrucke أَضَلَّ, welches von Gott mit Beziehung auf die Menschen im Koran auf Schritt und Tritt wiederkehrt, eine von der gewöhnlichen Auslegung verschiedene Erklärung (وقال بعضهم معنى ذلك ان الله تعالى سماهم ضالين وحكم انهم ضالين وقال بعضهم معنى اضلهم اتلفهم كما ضلوا) geben wollen, um dem Gedanken auszuweichen, dass Gott die Menschen irre führt. „Dies ist das richtige ضلال, nämlich dass sie ihre Halsstörigkeit, und ihr blindes Nachhängen nach einem Grundsatz, dessen Unrichtigkeit einleuchtet, und ihr Nachbeten nach schlechten Autoritäten unter ihren Vorgängern dahin führt, dass sie vorgeben, nicht verstehen zu können, was dies sei: Irreleitung, das Versiegeln (der Herzen der Ungläubigen). Gott hat alles dies klar genug erläutert; und sind es doch arabische Worte von bekannten Bedeutungen in der Sprache des Koran, und es ist niemandem erlaubt, diese sprachliche Bedeutung auf anderes zu wenden u. s. w.“¹⁾

Es würde uns zu weit führen, wollten wir eine grössere Blumenlese von Stellen anführen, um dieses lexicalisch-theologische Princip Ibn Ḥazm's näher zu beleuchten, dessen Tragweite übrigens auch aus dem bisher Angeführten ersichtlich sein dürfte. Jedoch wollen wir noch einer hieher gehörigen Beobachtung Raum geben, ehe wir an die Darstellung der zāhiritischen Ausgangspunkte der Dogmatik Ibn Ḥazm's gehen. Die Beurtheilung des unmittelbaren Sinnes der bei theologischen Fragen in Betracht kommenden Worte geht bei ihm nicht von demselben Gesichtspunkte aus, wie die

1) Bl. 189 b فبيّن عليه الصلاة والسلام (nämlich in dem Satze:

كَلِّمِمْسَ لِمَا خُلِقَ لَهُ) ان الهدى والتوفيق هو تيسير الله تعالى المؤمن للخير الذى له خلقه وتيسيره الفاسق للشّر الذى [له] خلقه وهو موافق للغة والقرآن والبراهين الضرورية العقلية ولما عليه الفقهاء والائمة المحدثون من الصحابة والتابعين ومن بعدهم وعامة المسلمين حاشى من اضله الله على علم من اتباع العيارين الخلعاء كلنظام والعلاف وثمامة والجاحظ،

lexicalische Abschätzung irgend eines Wortes bei den Sprachgelehrten. Nicht das ist in Betracht zu ziehen, wenn der Bedeutungskreis irgend eines Ausdruckes bestimmt wird, in welcher Bedeutung derselbe durch die klassischen Autoritäten der arabischen Sprache, die alten Dichter belegt werden kann, sondern es ist zu erforschen: welche Bedeutungsbestimmung folgt aus dem Sprachgebrauche des Koran. Jene können nicht als Beweise angeführt werden, wenn es sich um die Begriffsbestimmung dogmatischer Termini handelt. Unter den Stellen, in denen Ibn Ḥazm diesem Gedanken Ausdruck giebt, ist die bemerkenswertheste diejenige, in welcher er die Definition des Begriffes „Īmān“ Glaube behandelt. Die Vertreter der verschiedenen dogmatischen Richtungen haben in Bezug auf den Begriffskreis dieses wichtigsten Principes jeder Dogmatik verschiedene Meinungen aufgestellt. Einige sehen im Glauben die innere Gotteserkenntniss (معرفة الله تعالى بالقلب), ohne Rücksicht auf die Bethätigung derselben in Wort und That (Gahm b. Saḫawān al-Samarḳandī und Al-Aṣ'ari); nach einer andern Ansicht besteht das Īmān in dem Bekennen Gottes mit der Zunge (الإقرار باللسان) ohne Rücksicht auf den innerlichen

Glauben und die äussere Bethätigung (Muḥammed b. Kirām al-Sigistānī); wieder Andere verbinden Beides, den innerlichen Glauben und das Bekenntniss mit dem Begriffe des Īmān, nehmen aber auf die äussere Erfüllung der göttlichen Gesetze keine Rücksicht (Abū Ḥanīfa und andere Gesetzgelehrte). Der Standpunkt Ibn Ḥazm's ist der, dass der Begriff des Īmān alle drei Momente in sich fasse, Glauben, Bekenntniss und Werke, und dass niemandem der Name eines Rechtgläubigen (مؤمن) zukomme, der nicht allen drei Factoren des Īmān entspricht, welcher demnach, je nachdem dieselben in dem Individuum mehr oder weniger bethätigt werden, in grösserem oder geringerem Masse vorhanden ist¹⁾. Der Gedankengang Ibn Ḥazm's in der Widerlegung der gegnerischen Ansichten ist in Kürze folgender: Die Gegner berufen sich auf die luḡa, in welcher das Wort آمَن die Bedeutung hat: تصديق.

1) Kitāb al-milal II Bl. 1b الايمان هو المعرفة بالقلب وبالدين والاقرار باللسان والعمل بالجوارح وان كل طاعة وعمل خير فرضا كان او نافلة فهو ايمان وكل ما ازداد الانسان عملا خيرا ازداد ايمانا وكل ما عصى نقص ايمانه. Vgl. für diese Grundfrage der muhammedanischen Dogmatik die übersichtliche Darstellung des Quellenmaterials bei Al-Gazzālī Ihjā Bd. I p. 110 ff.

Nun bedeutet aber dies letztere das Fürwahrnenerkennen welcher gleichgültigen Sache immer; die Araber, welche dieses Wort schufen, hatten keine Ahnung davon, was im Islâm als „Glauben“ betrachtet wird, sie verwarfen ja, als derselbe in ihrer Geschichte zu allererst auftrat, Allâh und den Propheten. Es ist nichtig, sich auf die luġa zu berufen in Sachen der Dogmatik. Nicht das Lexicon, sondern einzig und allein Gott besitzt die Autorität zu bestimmen, was das Verbum ^عأمن IV in der Religion bedeute; und in Textstellen, deren göttlichen Ursprung jedermann anerkennen muss, sind die guten Werke in dem Kreise des Imân mit eingeschlossen. Gott ist der Schöpfer der Sprache und derer die sie benutzen, er hat die Macht, dieselbe zu wenden und ihre Ausdrücke dahin zu kehren, wohin er eben will. Welch' Wunder ist es, dass jemand bei Imru'-l-Kejs, oder Zuhejr, oder Ġerîr, oder Al-Tîrimmâh, oder Al-Huṭej'a, oder Al-Sammâch, oder einem anderen Araber aus dem Stamme Asad, oder Sulejm, oder Temîm, oder anderen Stämmen der Araber in prosaischer oder poetischer Rede die Anwendung eines Wortes findet, und dieselbe dann als bindende unwiderlegbare Regel gelten lässt für die Benutzung dieser Worte; wenn aber Gott, der Schöpfer der Sprachen und derer die sie benutzen, eine Redensart schafft, derselbe Mensch sich an dieselbe nicht halten und sie nicht als Beweis gelten lassen will, vielmehr dieselbe wendet und dreht; dessgleichen verführt er, wenn er beim Propheten eine Redensart findet. Bei Gott! Muhammed b. 'Abdallâh b. 'Abd-al-Muttalib b. Ḥâsim ist auch in der Zeit, bevor ihn Gott mit seiner Sendung auszeichnete, und als er in Mekka der Prophet seines Volkes wurde, in den Augen eines jeden, der einen Funken von Verstand besitzt, der Sprache seines Volkes ohne Zweifel kundiger und in derselben mit mehr Wohlredkunst begabt, und kompetenter dafür, dass sein Sprachgebrauch als Argument gelte, als der erstbeste Chandaḳî, oder Kejsî, oder Raba'î, oder Ijâdî, oder 'Akkî, oder Himjarî, oder Tahalânî, oder Kuḏâ'î; wie nun erst als ihn Gott berief als Warner, und ihn auserwählte als Mittler zwischen ihm und allen seinen Geschöpfen, und sein Wort auf seiner Zunge fließen liess, und ihm die Aufbewahrung derselben anvertraute? Giebt es einen grösseren Irrthum als die *ἁπαξ λεγόμενα* der Labîd b. Rabî'a, Abû Zejd al-Kalbî, Ibn Aḥmar als Beweise für die Bedeutung von seltenen arabischen Worten gelten zu lassen¹⁾, und es für unrichtig zu halten, dass man sich in der Begriffsbestimmung des Wortes ^اإيمان an die Anwendung halte, die Gott selbst von diesem Worte machte, und sein Gesandter aus dem Stamme Kurejš, der die Muttermilch einsog unter den

1) hier werden die betreffenden Verse ausführlich angeführt.

Banû Sa'd b. Bekr b. Hawâzin?¹⁾ So begründete denn Ibn Ḥazm seinen Grundsatz von der Verschiedenheit des lexicalischen und dogmatischen Sprachgebrauchs, ein Grundsatz übrigens, den innerhalb der Sprachwissenschaft der Lexicograph und sprachwissenschaftliche Isagogiker Ibn Fâris in einem Kapitel seines *Fikḥ al-luġa* vertritt²⁾ und Al-Sujûtî in einem lehrreichen Kapitel seiner für das Studium der arabischen Philologie so trefflichen philologischen Encyclopädie des weiteren ausgeführt und aus der Literatur mit zahlreichen Beweisstellen entwickelt hat³⁾, nachdem viel früher der berühmte Al-Ġâḥiz den ersten Anstoss zu ähnlichen Forschungen in einem bemerkenswerthen Excurse gegeben hatte, in welchem er die Entstehung neuer Wortbedeutungen durch den Einfluss des Islâm in dieser Literatur zu allererst auseinandergesetzt hat⁴⁾. Die volle Bearbeitung dieses wichtigen Kapitels der arabischen Philologie bietet auch für die Religionsgeschichte des arabischen Volkes, namentlich für die Vergleichung der moralischen und religiösen Begriffe der vorislamitischen mit denen der zum Islâm bekehrten Araber so viele lehrreiche Momente dar, dass es verdiente, vom Standpunkte unserer sprachgeschichtlichen Erkenntnisse aus umfassend behandelt zu werden. Doch hier ist nicht der Ort für Andeutungen oder Ausführungen auf diesem, eine selbstständige Behandlung erheischenden Gebiete. Da uns hier bei diesem Punkte unserer gegenwärtigen Arbeit besonders das muhammedanische *Fikḥ* naheliegt, so möge noch jener Beobachtung Ausdruck gegeben werden, dass die Thatsache des Unterschiedes zwischen dem lexicalisch festgestellten und dem in der Religionswissenschaft gültigem Sprachgebrauch in letzterer zu allgemeiner Geltung gelangt ist. Ein hervorragender, allgemein anerkannter Lehrsatz des *ʿIlm uṣūl al-fikḥ* ist im Hinblick auf jene Thatsache folgender: *حَمَلَ اللَّفْظَ عَلَى الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ* *مَقْدَمٌ عَلَى حَمْلِهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ اللَّغَوِيَّةِ*, d. h. „wo der religiöse

Sprachgebrauch dem lexicalisch festgestellten Sprachgebrauche entgegengesetzt ist, dort ist (in der Gesetzwissenschaft) dem ersteren der Vorzug zu geben“, und es ist, wenn in der Entscheidung obschwebender Streitfragen die Festhaltung der Wortbedeutung von Einfluss ist, nur der religiöse Sprachgebrauch, nimmer aber der

1) *ibid.* Blatt 3 b. Der Schlusssatz scheint eine Anspielung zu sein auf die angeblichen Worte des Propheten: *أَنَا أَعْرَبُكُمْ أَنَا قُرَشِيٌّ وَأَسْتَرْضَعْتُ* *فِي بَنِي سَعْدِ بْنِ بَكْرِ*. Ibn Hišâm, *Leben Muhammed's* p. 14.

2) vgl. meine Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern Nr. III p. 17. 3) *Al-Muzhir fi 'ulûm al-luġa* I p. 10 ff. 4) *Kitâb al-ḥejwân* Bl. 58 b ff.

lexicalische in Rücksicht zu ziehen. Dass man diesem Grundsatz auf dem Gebiete der angewandten Gesetzkunde in der spitzfindigsten Weise Raum gegeben hat, wird folgendes hierauf bezügliche Beispiel zeigen. In Bezug auf das muhammedanische Gesetz über die Ehescheidung (الطلاق) darf wohl als bekannt vorausgesetzt werden, dass eine

Ehe als für endgiltig aufgelöst erst dann betrachtet wird (الطلاق البائني), wenn das Aussprechen der Scheidungsformel in gewissen, gesetzlich bestimmten Zwischenräumen dreimal erfolgt ist; nach dreimal erfolgter Ehescheidung kann nur des تحليل den getrennten Ehegatten die Wiederverbindung ermöglichen. Ebenso bekannt ist auch jenes Gesetz, dass es dem Ehegatten nicht erlaubt ist, die Ehescheidung zu vollziehen, wenn sich die Frau im Zustande der monatlichen Reinigung (الحيض) befindet. Nun entsteht folgende Frage: Wenn eine der gesetzlich erforderlichen dreimaligen Ehescheidungserklärungen ausgesprochen wurde, während sich die Frau im Zustande des ḥejḍ befand, wird dann diese Erklärung als gültig mitgerechnet oder aber, wird der Gesichtspunkt zur Geltung gebracht, dass da dieser Zustand der endgiltigen Realisirung der Scheidung hinderlich ist, auch die vorbereitenden Erklärungen während derselben als null und nichtig betrachtet werden? Die vier orthodoxen Schulen geben der erstern Entscheidung Raum, sie sagen mit Al-Buchārī: إذا طَلَقَتْ الْحَائِضَ يُعْتَدُ بِذَلِكَ الطَّلَاقِ;

die Zāhirijja hingegen entscheidet sich — und zwar hier in Uebereinstimmung mit dem sīitischen Gesetze — für das Gegentheil. Die Tradition, auf deren Interpretation es in diesem Streite ankommt, hat folgenden Wortlaut: ‘Abd-Allāh der Sohn ‘Omars erklärte seine Gattin Āmina für geschieden als sich diese im Zustande des ḥejḍ befand. ‘Omar legte nun die Frage nach der Gültigkeit des geschehenen Aktes dem Propheten vor; dieser entschied: „Befehl ihm (deinem Sohne) فَلْيَرْاجِعْهَا, dass er sich

ihr wieder zuwende“. Der lexicalische Sprachgebrauch weist nun darauf hin, dass der geschehene Akt der Scheidung als ungiltig erklärt wurde; رَجَعَ bedeutet: zurückkehren an jenen Ort oder in jenen Zustand, an welchem, resp. in welchem man sich vorher befand, in unserem Falle also in den Zustand des Ungeschiedenseins (الرجعة اللغوية هي الرد إلى حالها). Nun aber sagen die Juristen: Ein Zurückkehren (رجوع) ist nur möglich, wenn demselben ein Scheiden vorangegangen, d. h. wenn der

Scheidungsakt als gültig betrachtet wird. In der That heisst die I. und II. dem طلاق رجعي vorangehende Scheidung طلاق بائن.

Diesem juristischen Sprachgebrauche muss in gesetzwissenschaftlichen Dingen vor der lexicalischen Definition der Vorzug eingeräumt werden ¹⁾).

Wir müssen wieder zu Ibn Ḥazm zurückkehren. Bis zum Höhepunkte steigert sich sein fanatischer Eifer bei Gelegenheit der Widerlegung der philologischen Beweisführung jener Richtung, welche lehrt, dass unter Imān ausschliesslich das Aussprechen der Bekenntnisformel zu verstehen sei. Um dies zu begründen, beruft sich jemand auf einen Vers des christlich-arabischen Dichters Al-Achṭal als locus probans. „Wir aber sagen dieser Argumentation gegenüber: Verflucht, verflucht ist der Verfasser dieser Verszeile, und verflucht, verflucht ist derjenige, der diesen Christen als Argument vorführt in Sachen der Religion Allāh's. Dies gehört nicht ins Kapitel der Sprachkunde, in welcher man sich auf einen Beduinenaraber berufen kann, wenn dieser auch ein Ungläubiger ist; dies ist vielmehr eine Frage des gesunden Menschenverstandes. Nun bezeugt sowohl die Vernunft, als auch die sinnliche Erfahrung, dass jener Ungläubige in dieser Verszeile gelogen hat. Es ist dies ferner eine religiöse Frage: nun ist aber in einer solchen Gott der Hochgepriesene glaubwürdiger als jener Christ, denn Gott sagt: „Sie sprechen mit ihrem Munde, was sie im Herzen nicht glauben“ (Sure III v. 161), gerade im Gegensatze zu dem, was Al-Achṭal in seinem Verse behauptet. Wir aber halten Gottes Aussage für Wahrheit und sagen, dass Al-Achṭal lügt. Gott verfluche denjenigen, der Al-Achṭal als Beweis anführt um damit Gottes Wort zu widerlegen“ ²⁾). Für die Geschichte des Streites übrigens, ob unter Imān das blosses Taṣdīk zu verstehen sei, wie man auf lexicologischer Basis behauptet hat, oder ob in diesem

1) Kitāb al-ṭalāk nr. 2 vgl. nr. 44 und dazu Al-Ḳaṣṭal. B. VIII p. 143.

2) Kitāb al-milal II Bl. 15 b وَاَحْتَجُّ بَعْضَهُمْ فِي هَذَا بِقَوْلِ
الْأَخْطَلِ النَّصْرَانِيِّ لَعْنَهُ اللَّهُ

إِنَّ الْكَلَامَ مِنَ الْفَوَادِ وَأَنْمَا جَعَلَ اللِّسَانَ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا
قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ فَجَوَابُنَا عَلَى هَذَا الْاِحْتِجَاجِ أَنْ نَقُولَ مَلْعُونٌ مَلْعُونٌ
قَائِلٌ هَذَا الْبَيْتِ وَمَلْعُونٌ مَلْعُونٌ مَنْ جَعَلَ قَوْلَ النَّصْرَانِيِّ حَاجَةً فِي
دِينِ اللَّهِ تَعَالَى عَزَّ وَجَلَّ وَلَيْسَ هَذَا مِنْ بَابِ اللُّغَةِ الَّتِي تَحْتَجُّ
بِالْأَعْرَابِيِّ فَإِنْ كَانَ كَافِرًا فَإِنَّمَا هِيَ قَضِيَّةٌ عَقْلِيَّةٌ فَالْعَقْلُ وَالْحَسُّ

dogmatischen Ausdrücke die praktische Ausübung inbegriffen sei, ist es nicht ohne Interesse, zu sehen, wie die Traditionenfabrikation sich auch dieser Streitfrage bemächtigt und dieselbe in ihren Kreis gezogen hat. Wir finden nämlich bei Al-Mas'ûdî ¹⁾ einen mit grossem Applomb eingeführten Traditionssatz, wonach der Prophet dem 'Alî folgendes zu Papier dictirt haben soll: Im Namen Gottes u. s. w. „Der Glaube (Îmân) ist dasjenige, was von den Herzen in Ehren gehalten und durch die religiösen Handlungen des Menschen bewahrheitet wird; Islâm ist dasjenige, was von den Lippen kommt (das äussere Bekenntniss) und wodurch die Ehe giltig wird (insofern die muslimische Qualität des Ehegatten unerlässliche Bedingung ist):“ *الايمان ما وقّره القلوب وصدّفته الاعمال والاسلام ما*

تصدق به اللسان وحلّت به المناكحة. Die Verbindung des تصديق mit den اعمال soll hier, wie ich vermthe, die Vereinigung der lexicalischen Definition mit der Lehre von der Unerlässlichkeit der bona opera ausdrücken, und es verdankt wohl diese apokryphe Tendenztradition eben dem Bestreben nach dieser Vereinigung ihren Ursprung.

b.

Es war nicht gut möglich, Ibn Ḥazm's Standpunkt in der Gesetzkunde von seiner Dogmatik zu trennen, und so haben wir denn auch in dem vorangehenden Paragraphen an das Gebiet der Dogmatik streifen müssen. Giebt es denn aber auch eine besondere zâhiritische Dogmatik, in demselben Sinne wie wir von einem zâhiritischen Fikḥ sprechen konnten? Die Zâhirrichtung wird immer nur als Maḍhab fikḥî, also als eine Abzweigung der muhammedanischen Orthodoxie erwähnt, welche sich nur in der praktischen Gesetzwissenschaft von den übrigen Richtungen des orthodoxen Islâm unterscheidet. Unter den Maḍâhib kalâmijja begegnen wir der Zâhirschule nicht. Und in der That, wenn wir die uns bekannten Koryphäen der Zâhirschule in

يشهدان بكذبه في هذا البيت وقضيّة شرعيّة قاله عزّ وجلّ
اصدق من النصرانيّ اللعين ان يقول الله تعالى يقولون بافواههم
ما ليس في قلوبهم فاخبر عزّ وجلّ ان من الناس من يقول بلسانه
ما ليس في قلبه بخلاف قول الاخطل في بيته المذكور فنحن
نصدق الله تعالى ونكذب الاخطل ونعني الله من جعل الاخطل
حاجة يردّ بها قول الله عزّ وجلّ وحسبنا الله ونعم الوكيل،

1) Murûḡ, Pariser Ausgabe VII p. 383.

den verschiedenen Zeitaltern auf ihren dogmatischen Standpunkt hin einer vergleichenden Betrachtung unterziehen, so werden wir bald finden, dass die verschiedenartigsten, einander diametral entgegenlaufenden dogmatischen Richtungen sich mit ihrer Zugehörigkeit zur zāhiritischen Fikhschule vereinigen liessen. Da finden wir z. B. neben Ibn Ḥazm, der die Lehre von der Existenz göttlicher Attribute als Irrlehre verdammt, Al-Maḳrīzī, der die Attribute zulässt, aber nur in dem Sinne der voras'arischen Orthodoxie der Imāme der traditionstreuen Schulen, dabei mit Ibn Ḥazm das Ta'wīl d. h. die allegorische Auslegung der Schriftworte verwirft. Da finden wir neben den Almohaden, welche die Zāhirijja von staatswegen zur regierenden Religionsrichtung erhoben und dabei die Dogmatik Al-As'ari's beschützten ¹⁾, wieder Ibn Ḥazm, der noch mehr als den Mu'taziliten seine grimmige Feindschaft dem System der As'ariten zuwendet. Da finden wir unter den Zāhiriten bedeutende Vertreter der Theosophie neben Ibn Ḥazm, der Šūfi's und 'Alivergötterer wegen des sie gemeinsam charakterisirenden Ta'wīl gleichmässig verwirft ²⁾. Giebt es denn einen gewaltigeren Gegensatz in dogmatischen Dingen, als die worttreue Exegese, die Ibn Ḥazm anstrebt und die Exegese, welche uns in dem in Būlāḳ gedruckten zweibändigen Taṣīr des Verfassers der Fuṣūṣ und der Futūḥāt entgegentritt ³⁾? Gemeinsam ist beiden nur die Zurückweisung der Verkörperlichung Gottes, also gerade ein Moment,

1) Dozy, Essai sur l'histoire de l'islamisme trad. V. Chauvin

p. 377 ff. 2) Kitāb al-milal II Bl. 140 b واعلموا ان كل من ينتمى

الى دين الاسلام بهذه الكفريات الفاحشة التى ذكرنا من دعوى الربوبية فاما عنصرهم التشيع (الشنيع. cod.) ومذهب الصوفية لان كملتى الطائفتين اصحاب تأويلات وخروج عن ظاهر القرآن بدعاويهم الفاسدة ومن قول بعض الصوفية ان من عرف الله عز وجل سقطت عنه الأعمال الشرعية زاد بعضهم واتصل بالله عز وجل.

3) Muhammedanische Freigeister pflegen von diesem Mystiker folgendes, an Abu-l-'Alā al-Ma'arrī und 'Omar Chajjām lebhaft erinnernde Gedicht zu citiren. Für die Authentie kann ich freilich nicht einstehen, es sei hier als Curiosum aus meinen Reisenotizen eingeschaltet:

لَقَدْ كُنْتُ قَبْلَ الْيَوْمِ أَتَمُّ صَاحِبِي إِذَا لَمْ يَكُنْ دِينِي إِلَى دِينِهِ دَانِي
وَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صَوْرَةٍ فَمَرَعَى لَغْزَلَانٍ وَدَيْمٍ لِرَهْبَانِ
وَبَيْتٍ لَا وَثَانَ وَكَعْبَةٍ طَائِفٍ وَالْوَجْهَ تَوَارَةً وَمَصْدَقَ قُرْآنِ
أَدِينُ بِدِينِ الْحَبِّ أَنِّي تَوَجَّهْتُ رَكَائِبِهِ فَاسْتَدِينُ دِينِي وَإِيمَانِي

welches sie, ehrlich genommen, vom eigentlichen Zâhir entfernt. Diese Erscheinung kann uns zur historischen Bekräftigung der Darstellung dienen, die wir in Betreff der durch Dâwûd begründeten Schule in den muhammedanischen Berichten finden, wonach

dieselbe lediglich ein *مذهب فقہی* und kein *مذهب کلامی* ist ¹⁾,

d. h. eine Schule, welche nur zu den juristischen Richtungen innerhalb des Islâm Stellung nimmt, dem Kalâm gegenüber aber völlig indifferent bleibt. Es ist daher ganz unrichtig, wenn Houtsma den Schwerpunkt der zâhiritischen Schule in der wörtlichen Auslegung der anthropomorphistischen Stellen der heiligen Schriften findet ²⁾. Ganz abgesehen davon, dass die Zâhiriten gegen eine solche exegetisch-dogmatische Richtung sich entschieden verwahren, ist es eben nicht die dogmatische Exegese, sondern ihre Auffassung und Behandlung des kanonischen Rechtes, was ihr charakteristisches Unterscheidungszeichen gegenüber dem gewöhnlichen orthodoxen Islâm bildet. Die Anthropomorphisten gehören in eine wesentlich verschiedene Gruppe und dürfen mit den Zâhiriten nicht verwechselt werden. Dadurch wird aber nicht ausgeschlossen, dass wir uns mit der Frage beschäftigen können: welchen Standpunkt der Begründer der Zâhirschule in den Fragen der Dogmatik, welche das theologische Bewusstsein seiner Zeit lebhaft in Bewegung setzten, einnahm, ohne dass aber dieser Standpunkt als Charakterzeichen der Schule, die sich nur in Bezug auf ihr Fiḳh von den andern orthodoxen Schulen unterschied, zur Geltung gekommen wäre? Wenn wir hier Al-Sahrastâni's historische Darstellung unbedingten Glauben schenken sollen, müssten wir behaupten, dass Dâwûd b. 'Alî in dogmatischer Beziehung, im Vereine mit andern Imamen, wie Mâlik b. Anas und Ahmed b. Hanbal eine rein passive, oder — wenn wir wollen — negative Stellung einnimmt. Diese kennzeichnet sich dadurch, dass sie wohl die figürliche Interpretation der anthropomorphistischen Stellen des Koran und der Sunna zurückweist, andererseits aber ebenso entschieden deren wörtliche Erklärung im Sinne des Tağsîm oder Taśbîh, der körperlichen Auffassung des göttlichen Wesens und seiner Attribute ablehnt und es gar nicht versucht, in den Sinn der anthropomorphistischen Ausdrücke einzudringen: mit einem Worte, den Standpunkt darstellt, den Mâlik b. Anas mit den bekannten Worten kennzeichnet: „Das Sichaufrichten Gottes auf seinem Throne ist bekannt, wie dies zu verstehen sei, ist unbekannt, der Glaube daran ist Pflicht, das Fragen danach ist Ketzerei“. Dieser Richtung scheint auch der Imâm Al-Šâfi'î, mit seinem Anathema gegen das Kalâm ³⁾ an-

1) Al-Muḳaddasî p. ٣٧. Ibn Chaldûn, Muḳaddima p. ٣٧٢.

2) De strijd over het dogma p. 85. Houtsma hat hier wohl Abul-feda II p. 260 zu folgen geglaubt.

3) Für diese, zuletzt von Spitta (Zur Geschichte Abu-l-Ḥasan Al-Aš'arî's p. 52—55 und besonders im

gehört zu haben ¹⁾. Man nennt diese nach allen Seiten hin vorsichtige Art sich in dogmatischen Fragen zu benehmen: *Ṭarīk al-salâma*, d. h. die Methode des *noli me tangere*. Eine positiv formulierte Stellung innerhalb der dogmatischen Streitfragen der islamitischen Schulen, eine solche, welche für sich wieder das Lösungswort einer Secte bieten könnte, fasst dieser Standpunkt nicht in sich. Für eine Schule aber, deren Schwerpunkt nicht in der dogmatischen Speculation, sondern im kanonischen Rechte liegt, reicht er zur Noth aus.

Nichtsdestoweniger finden wir in Betreff zweier bestimmter Fragen der Dogmatik Andeutungen darüber, dass *Dâwūd b. 'Alî* in Hinsicht auf dieselben seine individuelle dogmatische Anschauung formulirt habe, ohne jedoch diese Anschauung als integrierenden Bestandtheil seines sogenannten *zâhiritischen* Systems hinzustellen. Ich weiss nicht, wie viel Gewicht auf *Al-Sam'ânî's* (st. 562) Bericht ²⁾ zu legen sei, wonach der *Imâm Ahmed b. Ḥanbal* ³⁾ sich geweigert habe, den *Dâwūd b. 'Alî* — wohl unmittelbar nachdem sich dieser aus *Nisâbûr* heimgekehrt in *Bagdâd* ansiedelte — zu empfangen, weil er von ihm hörte, dass er ketzerische Meinungen betreffs des Erschaffenseins des Koran hege; diese Nachricht erhielt *Ahmed* von *Nisâbûr* her durch *Muḥammed b. Jahja*, und die Versicherung des Sohnes, dass *Dâwūd* frei von Ketzerei sei, vermochte nicht, ihm beim *Imâm* Einlass zu eröffnen. Jedenfalls steht es fest, dass dieses Bekenntniss des *Dâwūd* — für den Fall, dass er dasselbe auch über seine Jugendzeit hinaus festhielt — nicht massgebend für seine Schule war, die sich in dogmatischer Beziehung ziemlich indifferent verhielt. Von *Ibn Ḥazm* erfahren wir, dass *Dâwūd* positive Stellung eingenommen in der Frage: in wiefern von Gott die Attribute des Sehens und Hörens ausgesagt

Textanszug p. 124) behandelte Thatsache ist höchst bemerkenswerth *Al-Ġaz-zâli*, *Ihja* I p. ٩٧ ff. Uebersaus interessante Beiträge sind noch zu finden bei

Al-Damîrî s. v. *أسف* I p. ١٢—١٤. Man findet an diesen Stellen schätzbare Materialien für die Beurtheilung der Stellung der alten *Imâme* zur speculativen Theologie. 1) *Al-Šahrastâni* p. ٦٥, ٧٥. Am energischesten trat unter diesen *Imâmen* *Ibn Ḥanbal* für die Zurückweisung der philosophischen Speculation ein. Musste sich ja der sonst als Ascet bekannte *Al-Ḥarîṭ Al-Muḥâsibî* (st. 243) vor dem Fanatismus des *Imâm* und seiner Anhänger verborgen halten, weil er sich auch mit *Kalâm*fragen beschäftigte. Bei seinem Leichenbegängnisse waren nur vier Menschen anwesend. *Abulfedâ* II p. 200. 2) *Kitâb al ansâb* Bl. 280 a (Bellage V). 3) Dieser *Imâm*, der sich bekanntlich zur Zeit des *Mâmûn'schen* rationalistischen Terrorismus unbegsam zur alten orthodoxen Lehre hielt, war umso strenger gegen jene Theologen, welche sich unter dem Drucke des terroristischen Zwanges zu Concessionen herbeiliessen. Ein solcher war u. A. der fromme Traditionarier *'Abd-al-Malik b. 'Abd-al-'Aziz Al-Tammâr* (st. 228). *Ahmed b. Ḥanbal* untersagte denn auch seinen Schülern, von *Al-Tammâr* Traditionen aufzunehmen: *Abu-l-Maḥâsin* I p. ٦٧٧.

werden können, und wie es aufzufassen sei, wenn im Koran von Gott gesagt wird, er sei der Hörende, der Sehende. Al-As'ari sagt hier in Uebereinstimmung mit vielen orthodoxen und manchen mu'tazilitischen Theologen, dass Gott sieht durch den von ihm ausgehenden Act des Sehens, hört durch den von ihm ausgehenden Act des Hörens. Dâwûd schliesst sich denjenigen an, welche in obiger Auffassung eine Verkörperlichung des Gottesbegriffes finden, und vielmehr sagen: Gott sei ein Sehender und Hörender durch die ihm immanenten, von seinem Wesen als besondere Acte nicht zu trennenden Kräfte des Sehens und Hörens. Man könne von ihm nicht sagen: er sieht oder er hört, denn er übt keinen Act des Sehens oder Hörens aus ¹⁾. In diesem Wortstreite schliesst sich Ibn Ḥazm seinem Führer in der Gesetzwissenschaft an.

Schon diese letztere Thatsache deutet zur Genüge an, dass Dâwûd über das trockene Fikḥ hinaus eine bewusste Stellung auch in dogmatischer Beziehung entwickelt habe, und es wäre sehr unwahrscheinlich vorauszusetzen, dass ihn auf dem weiten Gebiete der Dogmatik gerade diese eine, mit vielen andern Fragen des Kalâm in engstem Zusammenhang stehende Streitfrage beschäftigt habe. Glücklicherweise ist uns jedoch eine allgemeine Notiz erhalten geblieben, aus welcher wir folgern dürfen, dass Dâwûd's Beschäftigung mit der Dogmatik weitere Kreise beschrieb, als wir nach Al-Sahrastâni's Charakteristik seines Standpunktes vermuthen müssten. Die Thatsache nämlich, dass Al-As'ari — wohl in seiner mu'tazilitischen Zeit — in Betreff der Dogmatik (الاعتقاد) eine Streitschrift gegen den Begründer der Zâhir-schule richtete, eine Streitschrift übrigens, welche der Verfasser

قال أبو محمد واجمع المسلمون على القول
 1) Ibn Ḥazm I Bl. 146 b بما جاء به نص القرآن من أن الله تعالى سميع بصير ثم اختلفوا
 فقالت طائفة من أهل السنة والاشعرية وجعفر بن حرب من
 المعتزلة وهشام بن الحكم وجميع المناجسة نقطع أن الله سميع
 بصير وبصير وذهبت طائفة من أهل السنة منهم الشافعي وداود بن
 علي وعبد العزيز بن مسلم الكنعاني رضهم وغيرهم إلى أن الله
 تعالى سميع بصير ولا يقال يسمع ولا يبصر ولكن سميع بذاته بصير
 بذاته قال أبو محمد وبهذا نقول ولا يجوز إطلاق سميع ولا بصير
 حيث لم يأت به نص كما ذكرنا آنفاً من أنه تعالى لا يجوز أن
 يخبر عنه بما لم يخبر عن نفسه

nach seinem Uebertritt zum orthodoxen Islâm selber widerlegte ¹⁾, beweist uns zur Genüge, dass der Lehrkreis Dâwûd's nicht auf das blosse Fik̤h beschränkt war, dass er sich ferner nicht begnügt habe, sich hinter die bequeme Salâma der alten Imâme zu verschanzen, sondern dass er in den seine Zeit bewegenden religionswissenschaftlichen Fragen seine Stimme abgab. In der Liste seiner Schriften bei Ibn Abi-l-Nadîm finden wir allerdings nur Werke aus dem Kreise der Gesetzwissenschaft.

Aber wenn sich auch Dâwûd, nach den eben angeführten Daten, seine Dogmatik gebildet hat, drang dieselbe in die Zâhirschule nicht ein; sie hatte mit dem Fik̤h, welches das Wesen dieser Schule ausmachte, nichts gemein. Erst Ibn Ḥazm wollte innerhalb der Zâhirschule einen weiteren Schritt machen, nämlich die Fragen der Dogmatik in dieselbe einzubeziehen. Dieser Versuch, den er in seinem dogmatischen Werke in genialer Weise ausführte, blieb fruchtlos. Auch nach Ibn Ḥazm fanden Dogmatiker der verschiedensten Farbe innerhalb der Zâhirschule Raum. Wir dürfen vermuthen, dass es die dogmatische Richtung und die dogmatischen Principien Dâwûd's sind, welche Ibn Ḥazm festhielt und in seinem polemischen Werke weiter entwickelte. War es ja auf allen Religionsgebieten die Polemik, durch welche eine bewusste Entwicklung, eine feste Definition des Glaubensinhaltes befördert, ja durch dieselbe erst möglich wurde. Vielleicht sprechen wir keine leere Hypothese aus, wenn wir der Meinung Raum geben, dass die Anklage, Dâwûd bekenne sich zum Erschaffensein des Koran ²⁾ in dem Sinne aufzufassen sei, Dâwûd habe gelehrt, dass die äusseren Bestandtheile des geschriebenen und die physiologischen Momente des gelesenen Koran nicht von ewig her sind. Diese These wird durch Ibn Ḥazm weitläufig entwickelt.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, trotzdem diese Gelegenheit zur Ausführung derselben vor allem verlockend schiene, eine systematische Darstellung des dogmatischen Systems des Ibn Ḥazm zu liefern. Es ist dies eine Schuld, deren Abtragung mit Recht noch von jenen erwartet werden kann, deren besonderes Arbeitsgebiet es ist, die dogmatisch-philosophischen Bewegungen im Islâm in ihrer geschichtlichen Entwicklung darzustellen. Hier kann sich unsere Aufgabe nur auf einen Theil dieses Kapitels erstrecken, auf die Frage nämlich, in welchen Momenten der Dogmatik und Religionsphilosophie Ibn Ḥazm's zâhiritische Gesichtspunkte zur Geltung kommen und worin sich dieselben offenbaren? Diese Frage zu beantworten wollen wir in der hier folgenden Darstellung versuchen, und der Leser hält es uns wohl zu Gute, dass wir mit einer das Gleichmass in diesem Abschnitte ausser Acht lassenden Weitläufigkeit Textauszüge aus Ibn Ḥazm's Hauptwerke

1) S. Spitta a. a. O. p. 79 nr. 84. 2) Bekanntlich wurde auch gegen Al-Buchârî dieselbe Anschuldigung erhoben (vgl. Krehl ZDMG. IV p. 6).

anführen, die Gelegenheit wahrnehmend, aus diesem für eine volle Edition zu breitspurigen Werke den Ideengang und die Darstellungsweise des Verfassers charakterisirende Auszüge ans Licht zu stellen. Nur soviel wollen wir zur Bestimmung der allgemeinen Stellung Ibn Ḥazm's zu den religionsphilosophischen Schulen im Islām voraussenden, dass dieser Dogmatiker der als orthodox geltenden Richtung der As'ariten ebenso feindlich, und vielleicht noch feindlicher gegenübersteht, als den Anthropomorphisten einerseits und den Mu'taziliten andererseits. Wenn wir zwar das nach Ibn 'Asākir's Mittheilung jetzt in zwei guten Ausgaben vorliegende Glaubensbekenntniss Al-As'ari's im Gegensatz zur Mu'tazila betrachten, so sollten wir glauben, Al-As'ari's Standpunkt gebe dem zāhiritischen Dogmatiker keine Gelegenheit zur Opposition. Doch wenn wir erfahren, dass Al-As'ari seinem Bekenntnisse eine in speculativer Richtung auslaufende Interpretation gegeben, in welcher er seine Attributenlehre zum ausgleichenden Element machte im Widerstreite des spiritualistischen Gottesbegriffes gegen das Festhalten am äussern Wortlaute des Korans, so werden wir begreifen, dass Ibn Ḥazm, der in dieser Ausgleichung jeden Einfluss der Speculation, welcher er ihren Platz im rechten Glauben consequent streitig macht²⁾, verdammt, dem As'arismus feindlich entgegen-

1) Spitta p. 128—37, Mehren p. 115—24.

2) Welche Stellung er der Speculation in der Deduction der Dogmatik anweist, werden wir noch sehen; interessant ist wohl auch seine Lehre von der Stellung der Vernunftschlüsse im Glauben überhaupt, namentlich im Verhältniss zu der diesbezüglichen Lehre anderer Theologen. Um diese anzudeuten,

theile ich folgende Stelle mit: هل يكون مؤمناً من اعتقد الاسلام دون استدلال أم لا يكون مؤمناً مسلماً إلا من استدلل، قال أبو محمد ذهب محمد بن جرير الطبري والاشعري كلهما حاشي ابا جعفر السميناني الى انه لا يكون مسلماً وقال الطبري من بلغ الاحتلام والاشعار من الرجال والنساء وبلغ المكيص من النساء ولم يعرف الله عز وجل بجميع اسماء وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال وقال انه اذا بلغ الغلام او الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك لحديث احمد بن محمد بن الحسن بن الحسن بن احمد بن بكر احمد بن الفضل ابن بهرام الدينوري قال لنا الطبري فذكر ما قلناه وقالت الاشعري لا يلزمهما الاستدلال على ذلك إلا بعد البلوغ، قال أبو محمد قال سائر اهل

treten musste. Seine Polemik ist, in Anbetracht der Härte und Rücksichtslosigkeit des polemischen Verfahrens gegen die Aš'ariten noch viel strenger als gegen die Anhänger der Mu'tazila. Von diesen sagt er ausdrücklich, dass sie trotz ihrer Irrthümer als Muhammedaner zu betrachten seien, für welche die Unwissenheit als Entschuldigungsgrund angeführt werden kann (dafür dass sie

Gott die Eigenschaften des جواد und سخاء beilegen), ein Entschuldigungsgrund, der sie von der Zuzählung zu den Ungläubigen befreit, ohne dass sie sich aber deshalb der Zurechtweisung (von Seiten der Rechtgläubigen) entziehen könnten; lernen aber können sie noch immerhin¹⁾. Ganz anders geht er mit den Aš'ariten ins Gericht, in dieser und in andern Fragen. Wir wollen hierfür nur ein Beispiel anführen, und zwar die dogmatische Unterscheidungslehre in Bezug auf den Koran als „Wort Gottes“. Es ist bekannt, dass die Auffassung des muhammedanischen Begriffes كلام الله zu den weitgehendsten Meinungsverschiedenheiten Anlass gegeben hat. Die Mu'taziliten behaupten, das „Wort Gottes“ sei das Attribut einer in der Zeit entstandenen (erschaffenen) That Gottes (صفة فعل مخلوق), also nicht ewig; so oft Gott gesprochen, hat er sein Wort immer erst schaffend hervorgebracht. Ahmed b. Hanbal und andere Imāme halten Gottes Wort für unerschaffen und ewig und als solches identisch mit seinem ewigen Wissen (كلام الله عز وجل هو علمه لم يزل). Am bestimmtesten prononciren die Aš'ariten ihren Standpunkt, indem sie sagen: Das Wort Gottes ist von ewig her und unerschaffen, von Gott zwar verschieden als Attribut seines Wesens, nichtsdestoweniger aber nur ein einziges untheilbares; das heisst: Gottes Wort ist nur eines und so oft Gott gesprochen, so war es immer dasselbe Wort Gottes, das in die Erscheinung getreten (كلام الله عز وجل صفة ذات لم تنزل)

الاسلام كل من اعتقد بقلبه اعتقاداً لا شك فيه وقال بلسانه لا اله الا الله وان محمداً رسول الله وان ما جاء به حق وبرى من كل دين سوى دين محمد فانه مسلم مؤمن ليس عليه غير ذلك الا الاعمال
Bd. II Bl. 54a.

ولكن المعتزلة معذورون بالجهل عذراً يبعدهم 1) Bd. I Bl. 162a
عن الكفر ولا يخرجهم عن الايمان لا عذراً يسقط عنهم الملامة لان التعلم لهم معرض ممكن ولكن لا هادى لمن اضل الله تعالى،

غير مخلوق وهو غير الله تعالى وخلاف الله تعالى وهو غير علم
 „Die Lehre der (الله تعالى) والله ليس لله تعالى الا كلام واحد
 As'ariten — sagt Abû Muhammed — ist ein entschiedener Wider-
 spruch gegen Gott selbst und gegen alle Bekenner des Islâm.
 Denn Gott sagt im Koran: „Sprich! Wäre das Meer lauter Tinte
 für die Worte meines Gottes, fürwahr das Meer ginge zu Ende
 bevor die Worte meines Gottes zu Ende gingen“ (Sure XVIII
 v. 109) und ferner heisst es: „Wäre alles, was auf der Erde an
 Bäumen ist lauter Federn und das Meer würde hernach zu sieben
 Meeren anwachsen, so würden die Worte Gottes nicht erschöpft
 sein“ (Sure XXXI v. 26). Es giebt keine tiefere Verirrung und
 nicht mehr Abwesenheit allen Schamgefühls und keine grössere
 Verstocktheit und kein grösseres Leugnen Gottes als jene be-
 thätigen, die diese vor jedem Muslim zweifellos als Worte Gottes,
 dem nichts Nichtiges zugänglich ist, anerkannte Rede hören, aus
 welcher hervorgeht, dass Gotte unzählige Worte eigen sind, und
 dann dennoch auf Grund ihrer eigenen nichtswürdigen Meinung
 sagen, dass Gotte nur ein Wort eigen ist. Wenn sie nun aber
 sagen sollten, dass sie diese Behauptung nur deswegen aufstellen,
 um Gott mit keinerlei Vielheit in Zusammenhang zu bringen, so
 werden sie durch ihre eigene Lehre Lügen gestraft, nach welcher
 es 15 von Gott verschiedene und ausser ihm befindliche Dinge
 (die Attribute) giebt, welche allesammt mit Gott ewig sind. Es
 sagt Abû Muhammed: Diese dem Al-As'ari anhängende Secte be-
 hauptet ausserdem, dass es nicht Gottes Wort war, was Gabriel
 in das Herz Muhammeds offenbarte, sondern dass dasjenige, was
 er brachte, nur figürlich das Wort Gottes genannt wird; ferner,
 dass von dem, was aus den Koranexemplaren gelesen wird und
 in denselben geschrieben steht, nichts als Gottes Wort betrachtet
 werden dürfe, und dass Gottes Wort immer nur an Gott selbst
 haftet und Gott nie verlässt um an etwas anderem zu haften,
 und dass dasselbe nicht an Orten in die Erscheinung tritt, welche
 es verlässt, um später an anderen Orten in die Erscheinung zu treten,
 und auch nicht in verbundenen Buchstaben besteht; dass auch ein
 Wort Gottes nicht besser, vorzüglicher und gewichtiger sein kann
 als ein anderes. Sie sagen auch: Gott hört nicht auf zur Hölle
 zu sagen: „Bist du schon erfüllt?“ (Sure L v. 29) und zu den
 Ungläubigen: „Schweiget in ihr und sprecht nicht!“ (Sure XXIII
 v. 110) und dass Gott zu dem, was er hervorzubringen beschlossen,
 ewig spricht: „Werde!“ Es sagt Abû Muhammed: Dies ist purer
 Unglaube, den man nicht wegdeuten kann. Denn wir wollen sie
 fragen: Ist der Koran Gottes Wort oder nicht? Sagen sie nun
 nein, so sind sie nach übereinstimmender Lehre aller Muham-
 medaner Ungläubige; sagen sie aber ja, so fragen wir sie weiter:
 Ist Koran dasjenige, was in den Moscheen recitirt, und in den
 Maṣḥaf's geschrieben, und in den Herzen auswendig gewusst wird

oder aber etwas anderes? Sagen sie nein, nun so werden sie nach übereinstimmender Lehre aller Muhammedaner des Unglaubens geziehen; sagen sie aber ja, so widersprechen sie ihrer eigenen schlechten Lehre und bekennen sich zu der Lehre der muhammedanischen Gemeinschaft¹⁾. Fügen wir nun, schon einmal bei

1) Bd. I Bl. 170a **واحد** **ألا** **كلام** **الله** **ليس** **الله** **تعالى** **فخلاف** **مجرب** **الله** **تعالى** **ولجميع** **اهل** **الاسلام** **لان** **الله** **عز وجل** **يقول** **قل** **لو** **كان** **البحر** **مِداداً** **لِكَلِمَاتِ** **رَبِّي** **لَنَفِدَ** **البحر** **قَبْلَ** **أَنْ** **تَنفَدَ** **كَلِمَاتُ** **رَبِّي** **ويقول** **تعالى** **وَلَوْ** **أَنَّ** **مَّا** **فِي** **الرَّاحِ** **مِنْ** **شَجَرَةٍ** **أَقْلَامٌ** **وَالْبَحْرُ** **يَمُدُّهُ** **مِنْ** **بَعْدِهِ** **سَبْعَةَ** **أَبْحَرٍ** **مَا** **نَفِدَتْ** **كَلِمَاتُ** **اللَّهِ**، **قال** **ابو** **محمد** **ولا** **ضلال** **اضل** **ولا** **حياء** **أعْدَم** **ولا** **مجاهرة** **أَنَّم** **ولا** **تكذيب** **الله** **اعظم** **ممن** **سمع** **هذا** **الكلام** **الذى** **لا** **يشك** **مسلم** **أنه** **خير** **الله** **تعالى** **الذى** **لا** **يأتيه** **الباطل** **من** **بين** **يديه** **ولا** **من** **خلفه** **بان** **الله** **تعالى** **كلمات** **لا** **ينفدن** **(بعدن cod.)** **ثم** **يقول** **هو** **من** **رأيه** **الحسيس** **انه** **ليس** **الله** **تعالى** **ألا** **كلام** **واحد** **فان** **ادعوا** **انهم** **فروا** **من** **ان** **يكثروا** **مع** **الله** **أكذبهم** **قولهم** **ان** **هاهنا** **خمسة** **عشر** **شيئاً** **كَلِمَاتُهَا** **متغايرة** **وكَلِمَاتُهَا** **غير** **الله** **وخلاف** **الله** **وكَلِمَاتُهَا** **لم** **تنزل** **مع** **الله** **تعالى** **الله** **عز وجل** **يقول** **الظالمون** **علوا** **كبيراً**، **قال** **ابو** **محمد** **وقالت** **ايضا** **عذه** **الطائفة** **المنتمية** **الى** **الاشعرى** **ان** **كلام** **الله** **تعالى** **وجل** **لم** **ينزل** **به** **جبرئيل** **على** **قلب** **محمد** **صلعم** **واتما** **نزل** **عليه** **بشيء** **آخر** **هو** **عبارة** **عن** **كلام** **الله** **تعالى** **وان** **الذى** **يُقرأ** **في** **المصحف** **ويُكتب** **فيها** **ليس** **شيء** **منه** **كلام** **الله** **تعالى** **وان** **كلام** **الله** **تعالى** **لا** **ييزايل** **البارى** **ولا** **يقوم** **بغيره** **ولا** **يحل** **في** **الامساكن** **ولا** **ينتقل** **ولا** **هو** **حروف** **موصلة** **ولا** **بعضه** **خير** **من** **بعض** **ولا** **افضل** **ولا** **اعظم** **من** **بعض** **وقلوا** **لم** **ينزل** **تعالى** **قائلاً** **لجهنم** **هل** **امتلأت** **وقائلاً** **للكفار** **اخشأوا** **فيها** **ولا** **تَكَلِّمُون** **ولم** **ينزل** **تعالى** **قائلاً** **لكل** **ما** **اراد** **تكوينه** **كُنْ**، **قال** **ابو** **محمد** **وهذا** **كفر** **مجرب** **بلا** **تأويل** **ولذلك** **انا** **نستلهم** **عن** **القرآن** **أهو** **كلام** **الله** **أم** **لا** **فان** **قالوا** **ليس** **هو** **كلام** **الله** **كفروا** **بجميع** **الأمّة** **وان**

dieser Frage, Ibn Hazms eigene Lehre hinzu. Er lehrt nach Anleitung der hierauf bezüglichen Koranstellen, 1) dass Koran und Gotteswort zwei synonyme Ausdrücke für denselben Begriff sind. 2) dass der Koran selbst durch Gabriel dem Muhammed überbracht wurde, 3) „Koran“ und „Gotteswort“ wird von fünferlei Dingen ausgesagt: a) von der an Muhammed ergangenen Offenbarung, b) vom hörbaren gesprochenen Laut des vorgelesenen Koran, c) vom Inhalt dieser gesprochenen Worte z. B. von den einzelnen Stellen und Geboten, d) vom geschriebenen Koranexemplar. e) vom auswendig gewussten Text. Dies folgt aus Koran- und Traditionsstellen, die I. H. in aller Breite anführt. Endlich 4) dass nicht alle Theile des Koran gleichwerthig sind; von der Fâtiha, der Ichlâsformel und anderen Stellen des Koran hat uns Gott selbst gesagt, dass sie höher stehen als andere Theile des Gottesbuches. Fragt man nun: ob der Koran, wie ihn Ibn Hazm hier definiert, erschaffen oder unerschaffen sei? so giebt uns der Verfasser folgende Antwort. Allerdings sind die Laute Explosionen der Sprachorgane, sowie die arabische Sprache und alle anderen Sprachen, in welchen sie erscheinen, erschaffene Dinge sind. Auch was geschrieben wird, ist erschaffen, denn das geschrieben vor uns liegende Maṣḥaf besteht aus Häuten von Thieren, und aus Tinte, welche wieder aus verschiedenen Stoffen zusammengesetzt ist; auch die Bewegung der Hand des Schreibenden und die Bewegung der Zunge des Lesenden und die Festsetzung alles Geschriebenen und Gelesenen in der Seele ist erschaffen. Aber das unendliche von Gott untrennbare Wissen Gottes, was wir Koran und Gotteswort nennen, ist unerschaffen. Wir nennen also Koran fünferlei Dinge, von denen vier erschaffen und eins unerschaffen ist. Da nun das Attribut des Theils nicht das Ganze umfasst, so darf es nicht zur Bestimmung des Ganzen ausgesagt werden. Man darf also nicht sagen, der Koran sei erschaffen. Vielmehr muss dieses Theilattribut in Be-

قالوا بل هو كلام الله سألناهم عن القرآن أهو الذى يُتلى فى المساجد ويكتب فى المصاحف ويحفظ فى الصدور أم لا فان قالوا لا كفروا باجماع الأمة وان قالوا نعم تركوا قولهم الفاسد واقرؤا ان كلام الله تعالى فى المصاحف ومسموع من القراء ومحفوظ فى الصدور كما يقول جميع اهل الاسلام، قال ابو محمد وقال قوم فى اللفظ بالقرآن ونسبوا الى اهل السنة انهم يقولون ان الصوت غير مخلوق واللفظ غير مخلوق، قال ابو محمد وهذا باطل وما قال قط مسلم ان الصوت الذى هو الهواء غير مخلوق وان الخبر غير مخلوق،

zug auf das Ganze negiert werden. Der Koran ist demnach weder Schöpfer noch Geschaffenes¹⁾. Diese Definition begegnet sich mit der durch Abū Ḥanīfa im „Fikḥ akbar“ festgestellten Lehre über das Erschaffen- oder Unerschaffensein des Gottesbuches²⁾. Wenn nun jemand, der eben den Koran vorliest, sagen würde: Was ich hier gelesen habe, ist nicht Gottes Wort, so würde er sich der Verleugnung Gottes schuldig machen; ebenso wie es Lüge wäre, wenn jemand, und sei es auch aus bescheidener guter Sitte, von einer in der Sunna gebotenen Handlung, die er selbst eben ausgeübt hat, sagen würde: „Dies ist nicht das Thun des Propheten“.

Die Ursache der sonderbaren Erscheinung, dass Ibn Ḥazm mit den Anhängern der Mu‘tazila, wie wir soeben sehen konnten, unvergleichlich glimpflicher umgeht, als mit denen der aś‘aritischen Orthodoxie, liegt meiner Ansicht nach in der Thatsache, dass er sich jenen in einem Cardinalpunkte der Dogmatik nähern und im Vereine mit ihnen gegen die Aś‘ariten opponiren konnte: in der Lehre von der Existenz oder Nichtexistenz göttlicher Attribute (ṣifāt). Freilich war es ein anders geartetes Raisonnement, durch welches die Vertreter des äussersten Rationalismus in der muhammedanischen Dogmatik zu Lehrsätzen gelangten, denen gegenüber der Vertreter der äussersten Orthodoxie, in deren Augen Al-Aś‘arī als Ketzer gilt, Nachsicht walten lassen konnte. Bei Ibn Ḥazm ist es überhaupt kein Raisonnement, das ihn in der Feststellung seiner dogmatischen Ueberzeugungen leitet. Bei ihm giebt es immer nur eine Frage, von deren Beantwortung sein Verhalten den einzelnen dogmatischen Lehrsätzen gegenüber bestimmt wird: Lassen wohl die Texte der Schrift und der Tradition (und zwar nicht ihr Geist sondern ihr Wort) diese oder jene Formulierung eines Glaubenssatzes zu? Mit der Beantwortung dieser Frage ist das Schicksal der einzelnen dogmatischen Streitfragen erledigt. „Würde man uns“ sagt er „folgende Frage vorlegen: Ihr behauptet doch, Gott sei lebend aber nicht in dem Sinne, wie dies von den lebenden Creaturen ausgesagt wird;

1) Blatt 172 a ولا يقال ان القرآن لا خالق ولا مخلوق وان كلام الله تعالى لا خالق ولا مخلوق لان الاربعة المسميات منه ليست خالفا فلا يجوز ان يطلق على القرآن ولا على كلام الله تعالى اسم خالق ولان المعنى الخامس غير مخلوق ولا يجوز ان يوقع صفة البعض على الكل الذي لا تعمه تلك الصفة بل واجب ان يطلق نفى تلك الصفة التى للبعض على الكل،

2) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams p. 41.

wissend, aber nicht in dem Sinne wie dies wissende Creaturen sind; mächtig, aber nicht in dem Sinne, wie wir dies von den Mächtigen aussagen: warum verbietet ihr nun dies zu sagen: Gott sei Körper aber nicht in dem Sinne, wie es die erschaffenen Körper sind — würde man uns nun diese Frage vorlegen, so würden wir folgende Antwort geben: Würde nicht der Text des Koran Gott die Namen eines Lebenden, Wissenden, Mächtigen beilegen, so würden wir von ihm keinen einzigen dieser Namen gebrauchen. Aber es ist auch religiöse Pflicht dabei stehen zu bleiben, was im Text ausdrücklich enthalten ist. Nun finden wir aber nirgends in den heiligen Texten, dass Gott „Körper“ genannt wird, und es ist kein Argument vorhanden, ihn mit diesem Namen zu benennen; vielmehr verbietet uns das allein massgebende Argument, diesen Namen von ihm zu gebrauchen. Wäre eine Textstelle zu finden, in welcher von Gott gesagt wird, dass er Körper sei, so wäre es unsere unerlässliche Pflicht, dem Texte zu folgen und zu sagen: Gott ist Körper, aber nicht wie die anderen Körper es sind ¹⁾. In der Zurückweisung dieser Benennung ist demnach für Ibn Ḥazm ausser dem Moment des Anthropomorphismus in vorwiegender Weise das Moment der Abweichung von den textuell festgesetzten Benennungen Gottes massgebend ²⁾. Denn die Eigenschaftsnamen, die im Koran

فان قالوا لنا انكم تقولون ان الله عز وجل 1) Bd. I Bl. 138 a
حتى لا كالأحياء وعليهم لا كالعلماء وقادر لا كالقادرين وشيء لا
كالأشياء فلم منعتم القول بأنه جسم لا كالأجسام قيل لهم وبالله
تعالى التوفيق لسوا النص السوار بتسميته تعالى بأنه حتى وقدير
وعليم ما سمينه بشيء من ذلك لكن الوقوف عند النص فرض ولم
يأت نص بتسميته تعالى جسما ولا قام البرهان بتسميته جسما
بل البرهان مانع من تسميته تعالى بذلك ولو أتاننا نص بتسميته
تعالى جسما لوجب علينا القول بذلك وكنا حينئذ نقول أنه
[جسم] لا كالأجسام كما قلنا في عليهم وقدير وحتى ولا فرق،

ومن قال ان الله تعالى جسم لا كالأجسام فليس 2) Bl. 139 a
مشبهًا لكنه أحد في أسماء الله عز وجل ان سماه عز وجل بما لم
يسم به نفسه وأما من قال أنه تعالى كالأجسام فهو ملحد في
أسماء الله تعالى ومشبه مع ذلك،

von Gott ausgesagt werden, sind nicht Attribute, deren Vorhandensein im Wesen Gottes etwa durch die speculative Erforschung dieses Wesens erkannt werden könnte, sondern sie sind Eigennamen, mit denen sich Gott selbst benannt hat. Zu sagen, dass Gott Attribute habe, ist eine Absurdität. Denn die Ausdrücke „Attribut“ oder „Attribute“ hat weder Gott selbst in seinem geoffenbarten Worte in Bezug auf sein Wesen gebraucht, noch auch finden wir, dass dies der Prophet mit Bezug auf Gott gethan habe, auch hat nie einer der Genossen oder ihrer Nachfolger, oder der Nachfolger der letzteren diese Ausdrücke mit Beziehung auf Gott angewendet. Es ist demnach auch uns nicht erlaubt diesen Sprachgebrauch anzuwenden oder dem in demselben liegenden Glauben anzuhängen, von dem wir mit vollem Rechte sagen können, dass der Consensus der rechtgläubigen Genossen denselben verworfen hat und dass er demnach eine verwerfliche Neuerung ist. Es sagt Gott: „Dies sind nichts anderes als Namen, die ihr und eure Väter ersonnen habt, Gott aber hat hierzu keine Macht ertheilt; sie folgen lediglich ihrer Meinung und dem, wozu ihre Seelen Lust verspüren (Sure LIII v. 63)“. Das Wort *Şifât* haben die *Mutaziliten* ersonnen und ihnen folgte eine Partei der *Mutakallimîn*, welche hierdurch einen Weg betraten, der von dem Pfade der frommen Vorfahren abweicht und welche nicht als Beispiel und Vorbild dienen können. Wer aber die durch Gott gesteckten Grenzen überschreitet, begeht eine Ungerechtigkeit an sich selbst. Es ist nicht ausgeschlossen, dass dieser Ausdruck durch die Gesetzgelehrten der späteren Generation in Umlauf gesetzt worden sei, und zwar durch solche, welche den richtigen Sinn desselben nicht recht überlegten, und so läge denn der Irrthum und das Straucheln eines Wissenden vor. In der Religion ist nur dasjenige wahr, was Gott selbst in seinem Buche oder der Prophet in den von ihm herrührenden Aussprüchen ausdrücklich festgesetzt hat, oder was die Uebereinstimmung der rechtgläubigen Gemeinde als wahr erkennt. Alles, was dies überschreitet, ist Irrthum. Man könnte uns eine von *Sa'îd b. Abî Hilâl* herrührende Tradition entgegen halten, wonach jemand bei jeder Kniebeugung (während des kanonischen Gebetes) die Verse: Sprich! er ist *Allâh*, ein Einziger u. s. w. in Verbindung mit einer anderen *Sure* recitirte, und dem Propheten hierüber die Aufklärung gab, dass in diesen Sprüchen die Beschreibung (*صفة*) des Allbarmherzigen enthalten sei, worauf dann der Prophet entgegnet haben soll, dass Gott dieselben ebenso bevorzuge, wie der Befragte selbst. Wir würden dem gegenüber antworten, dass diese bei *Sa'îd* vereinzelte Tradition nicht genügend beglaubigt sei, dass sie vielmehr von mehreren Autoritäten als verdächtig beanstandet wird, daher für die Legitimität des Ausdruckes *الله صفة* keinen genügenden Beweis er-

bringe¹⁾. Aber eine solche Argumentation der Gegner wäre auch ihren eigenen Grundsätzen keineswegs entsprechend; denn auch sie anerkennen die auf den Bericht eines Einzelnen gegründete Traditionsmittelteilung nicht als unabweisliche Quelle sichern Wissens²⁾.

1) Wir bemerken jedoch, dass Al-Buchārī einem Kapitel seines Traditionswerkes die Aufschrift vorsetzt: **باب ما يُذكر في الذات والنعوت**: (Kitāb al-tauḥīd nr. 14) und wie Al-Ḳaṣṭalānī z. St. (X p. ۴۳۹) bemerkt, gebraucht Al-Bejhaḳī in der entsprechenden Kapitelüberschrift sogar den Ausdruck **صفات**.

2) Ibn Ḥazm ibid. Bl. 139a **وَأَمَّا إِطْلَاقُ لَفْظِ الصِّفَاتِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ** فَمَحَالٌ لَا يَجُوزُ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَنْصُ قَطُّ فِي كَلَامِهِ الْمُنَزَّلِ عَلَى لَفْظَةِ الصِّفَاتِ وَلَا لِفِظَةِ الصِّفَةِ وَلَا جَاءَ قَطُّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى صِفَةٌ أَوْ صِفَاتٌ نَعَمْ وَلَا جَاءَ قَطُّ ذَلِكَ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَلَا عَنْ أَحَدٍ مِنَ خِيَارِ التَّابِعِينَ وَلَا عَنْ أَحَدٍ مِنَ خِيَارِ تَابِعِي التَّابِعِينَ وَمَا كَانَ هَكَذَا فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَنْطِقَ بِهِ وَلَوْ قُلْنَا أَنَّ الْجَمَاعَ قَدْ تَبَيَّنَ عَلَى تَرْكِ هَذِهِ اللَّفْظَةِ لَصَدَقْنَا فَلَا يَجُوزُ الْقَوْلُ بِلَفْظِ الصِّفَاتِ وَلَا اعْتِقَادُهُ بَلْ هِيَ بَدْعَةٌ مَنكُورَةٌ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاءُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى، قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ وَأَمَّا اخْتِرَاعُ لَفْظِ الصِّفَاتِ الْمَعْتَزَلَةِ وَسُلُوكِ سَبِيلِهِمْ قَوْمٌ مِنَ أَصْحَابِ الْكَلَامِ سَلَكَوا غَيْرَ مَسْلُوكِ السَّلَفِ الصَّالِحِ لَيْسَ فِيهِمْ أُسُوءٌ وَلَا قِدْوَةٌ وَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنَعْمَ الْوَكِيلُ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَرَبَّمَا أُطْلِقَ هَذِهِ اللَّفْظَةُ مِنْ مَتَأَخَّرِي الْأُتَمَّةِ مِنَ الْفُقَهَاءِ مَنْ لَمْ يَحْقُقِ النَّظَرَ فِيهَا فَهِيَ وَهَلَةٌ وَزَلَّةٌ عَالِمٌ وَأَمَّا لِلْحَقِّ فِي الدِّينِ مَا جَاءَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى نَصًّا أَوْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَلِكَ أَوْ صَحِّحَ أَجْمَاعِ الْأُتَمَّةِ كُلِّهَا عَلَيْهِ وَمَا عَدَا هَذَا فَضَلَالٌ، فَإِنْ اعْتَرَضُوا بِالْحَدِيثِ الَّذِي رَوَيْنَاهُ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ وَهْبٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْحَرِثِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلَالٍ عَنْ أَبِي الرَّجَالِ

Es steht demnach niemandem zu, auf eigene Faust Gott eine Eigenschaft beizulegen, selbst dann nicht, wenn durch einen logischen Schluss das Vorhandensein dieser Eigenschaft in Gott bewiesen werden könnte. Ibn Ḥazm macht diesen Grundsatz dem Mu'taziliten Abu-l-Hudajl Al-'Allāf gegenüber geltend, der die Identität des göttlichen Wissens mit dem göttlichen Wesen philosophisch bewiesen haben will. „Es ist nicht erlaubt, dass jemand Gott eine Eigenschaft oder einen Namen beilege auf Grund seiner Schlussfolgerung; denn Gott steht im Gegensatze zu seinen Schöpfungen, es darf ihm demnach keine von den Eigenschaften und Namen seiner Schöpfungen auf Grund der Schlussfolgerung beigelegt werden, denn dies wäre einerseits eine Vergleichung des Schöpfers mit der Creatur, andererseits ein Abweichen von dem, was er selbst in Bezug auf seine Namen festgesetzt, also lügenhafte Erfindung. Man darf Gott nur mit solchen Namen nennen, und von ihm nur solche Namen aussagen, mit welchen er sich selbst in seinem Buche oder durch den Mund seines Propheten benannt hat, oder wobei sich der Consensus der rechtgläubigen Gemeinde in sicherer Weise geeinigt hat. Andere Benennungen dürfen selbst dann nicht angewendet werden, wenn der Sinn einer solchen Benennung ein richtiger wäre. So wissen wir z. B. mit Sicherheit, dass Gott der Erbauer des Himmels ist; nichtsdestoweniger wäre es nicht erlaubt, ihm den Namen „Baumeister“ beizulegen, oder den Namen „Färber“, trotzdem wir wissen, dass er es ist, der die Farben der Pflanzen und Thiere hervorgebracht“¹⁾. Es

محمد بن عبد الرحمن عن أمه عميرة عن عائشة في الرجل الذي كان يقرأ قل هو الله احد في كل ركعة مع سورة أخرى وان رسول الله صلعم امر ان يسأل عن ذلك فقال في صفة الرحمن فانا احبها فاخبره عم ان الله يحبها فالتجواب وبالله تعالى التوفيق ان هذه اللفظة انفرد بها سعيد بن ابى هلال وليس بالقوى قد ذكره بالتخليط يحيى واحمد ايضا فان احتجاج خصومنا بهذا لا يسوغ على اصولهم لانه خبر واحد لا يوجب عندهم العلم،

vgl. noch Bl. 154 a.

وَمَا قول ابى الهذيل ان علم الله هو الله فانه 1) Bl. 145 b
تسمية منه للبارى تعالى باستدلاله ولا يجوز ان يوصف الله تعالى ولا ان يسمى باستدلال البتة لانه باخلاف كل ما خلق فلا دليل يوجب تسميته بشيء من الاسماء التى يسمى بها شيء من خلقه

ist dies übrigens ein Standpunkt, den gerade in Bezug auf die Namen, mit welchen Gott angerufen werden darf, auch nichtzähiritische Theologen einnehmen, indem sie das Recht der Analogie auf diesem Gebiete völlig ausschliessen. „Analogien haben nur auf dem Gebiete der praktischen Gesetzübung statt — sagt Imâm al-Haramajn Abu-l-Ma'âlî —; man darf sich aber nicht an dieselben halten

bei der Benennung und Beschreibung Gottes.“ *أن الأقيسة الشرعية*

من مقتضيات العمل ولا يجوز التمسك بها في تسمية الله تعالى وصفته 1)

Von dem oben gekennzeichneten Gesichtspunkten ausgehend, verpönt es Ibn Ḥazm auch, von Gott den Namen Al-Ḳadîm zu gebrauchen, ein Name der ihm von den Mutakallimûn mit Vorliebe beigelegt wird; denn erstens kann dieser Name als auf Gott bezüglicher durch keinen Schriftvers. belegt werden; zweitens finden wir auf der andern Seite, dass dieser Beiname vom Monde gebraucht wird (Sure XXXVI v. 39), also von einem erschaffenen Gegenstande, mit welchem Gott verglichen würde, wenn wir ihm denselben Namen beilegten. Das Wort Ḳadîm wird in der Sprache von dem Begriff des zeitlichen Prius gebraucht, wenn die eine Sache der andern in Bezug auf den Zeitpunkt ihrer Entstehung um eine bestimmte Zeit vorausgeht. Ein solcher Name kann aber von Gott nicht gebraucht werden; vielmehr hat Gott

ولا أن يوصف بصفة يوصف بها شيء من خلقه فمن وصفه تعالى بصفة يوصف بها شيء من خلقه أو سمّاه باسم يسمى به شيء من خلقه استدلالاً على ذلك بما وجد في خلقه فقد شبهه تعالى بخلقه وألحد في اسماءه واقتصرى الكذب ولا يجوز أن يسمى الله تعالى ولا أن يخبر عنه إلا بما سمى به نفسه أو أخبر به عن نفسه في كتابه أو على لسان رسوله صلعم أو صحّ به إجماع جميع أهل الاسلام المتيقّنين ولا مزيد وحتى وإن كان المعنى صريحاً فلا يجوز أن يطلق عليه تعالى باللفظ وقد علمنا يقيناً أنّه تعالى بناءً السماء ولا يجوز أن يسمى بناءً وإنّه تعالى خلق أصباغ النبات والحيوان ولا يجوز أن يسمى صباغاً وهكذا كلّ شيء لم يسم به نفسه

1) Bei Al-Damîrî I p. 440 s. v. الذرّ sind in einem für unsere Materie höchst interessanten Excurs die wichtigsten Meinungsäusserungen der sunnitischen Theologen übersichtlich zusammengestellt.

für sein Verhältniss zur Zeit den Namen Al-auwal festgesetzt, welchen kein Geschöpf mit ihm theilt, und der durch blosse Schlussfolgerungen deducirte Bezeichnungen, wie Qadim eine ist, überflüssig macht. Es ist gleichviel, ob jemand Gott Qadim nennt, um hierdurch seine Ewigkeit zu setzen und sein Entstehen auszuschliessen, oder ob er ihn Körper nennen würde, um durch diese Benennung sein Dasein positiv zu bezeichnen und sein Nichtsein auszuschliessen; denn keine der beiden Benennungen kann durch eine Textstelle belegt werden ¹⁾. Der schriftliche Beleg und höchstens noch die Begründung durch den Consensus sind demnach das alleinige Kriterium für die Berechtigung der mit Beziehung auf Gott gebrauchten Namen und Ausdrücke. Selbstverständlich ist es, dass selbst die Synonyma aller auf diese Weise berechtigten Namen ausgeschlossen sind. Man darf sagen, Gott sei

الظاهر aber nicht السخى أو الجواد; er nennt sich selbst الظاهر aber wir dürfen ihn nicht البادى oder المعلن nennen ²⁾. Auch

der Umstand kann nicht massgebend sein, dass eine bestimmte Eigenschaft eine rühmliche, Gottes würdige ist; denn sobald sie nicht durch die Schrift bezeugt werden kann, ist ihre Anwendung

1) Ibn Ḥazm l. c. Bl. 151a قال أبو محمد ومما أحدثه أهل الكلام من الأحداث في أسماء الله تعالى أن سموه تعالى القديم قال أبو محمد وهذا لا يجوز البتة لأنه لم يصح به نص البتة ولا يجوز أن نسمي الله تعالى بما لم يسم به نفسه وقد قال تعالى والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم من صفات المخلوقين فلا يحل أن نسمي الله عز وجل بذلك وإنما يعرف القديم في اللغة من القدمة الزمانية أي أن هذا الشيء أقدم من هذا بمدة محصورة وهذا منفي عن الله تعالى وقد أغنى الله عز وجل عن هذه التسمية بلفظة أول فهذا هو الاسم الذي لا يشاركه تعالى فيه غيره وهو معنى أنه لم يزل وقد قلنا بالبرهان أن الله تعالى لا يجوز أن يسمى بالاستدلال ولا فرق بين من قال أنه يسمى ربه تعالى جسماً اثباتاً للوجود ونقياً للعدم وبين من سماه قديماً اثباتاً لأنه لم يزل ونقياً للحدوث لأن كلى اللفظين لم يأت به نص.

2) Bl. 155 b. Vgl. dasselbe Bl. 161 a.

verboten, während wieder andererseits dasjenige, was für unser Gefühl als unrühmlich erscheint (z. B. Gott mit der List in Zusammenhang zu bringen) von Gott ausgesagt werden darf, sobald die Autorität der Schrift Anlass dazu bietet. Ich gebe hier den Text jener Stelle des Buches des Ibn Ḥazm, in welcher er, so zu sagen, die Consequenzen seiner dogmatischen Anschauung von den Namen Gottes zieht und darf wohl mit Recht von einer weiteren Erklärung dieser Stelle absehen:

Bl. 156 a ¹فَإِذَا قَدْ صَحَّ هَذَا بَيْنَنَا فَلَا يَحِلُّ أَنْ تَسْمِيَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ الْقَدِيمَ وَلَا الْحَنَّانَ وَلَا الْمَنَّانَ وَلَا الْغَفِيرَ وَلَا ائْتَدَائِمَ وَلَا الْبَاقِيَ وَلَا الْخَالِدَ وَلَا الْعَالَمَ وَلَا الرَّأْيَ وَلَا السَّمْعَ وَلَا الْمُعْتَلَى وَلَا الْمُبْتَارَكَ وَلَا الطَّالِبَ وَلَا الْغَالِبَ وَلَا الضَّارَّ وَلَا النَّافِعَ وَلَا الْمُدْرِكَ وَلَا الْمُبْدَى وَلَا الْمُعِيدَ وَلَا النَّاظِقَ وَلَا الْمُتَكَلِّمَ وَلَا الْقَادِرَ وَلَا الْوَارِثَ وَلَا الْبَاعِثَ وَلَا الْقَاهِرَ وَلَا الْجَلِيلَ وَلَا الْمُعْطَى وَلَا الْمُنْعَمَ وَلَا الْمُحْسِنَ وَلَا الْحَكَمَ وَلَا الْحَاكِمَ وَلَا الْوَقَّابَ وَلَا الْغَافِرَ وَلَا الْمُصِلَّ وَلَا الْهَادِيَ وَلَا الْعَدْلَ وَلَا الرِّضَى وَلَا الصَّادِقَ وَلَا الْمُتَطَوِّلَ وَلَا الْمُتَفَضِّلَ وَلَا الْمَنَّانَ ²1) وَلَا الْخَبِيرَ وَلَا الْجَبِيدَ ³2) وَلَا الْخَافِظَ وَلَا الْبَدِيعَ وَلَا الْإِلَاهَ وَلَا الْمَجْمِلَ وَلَا الْمُخَيَّبِيَّ وَلَا الْمُمِيتَ وَلَا الْمُنْصِفَ وَلَا بِشَيْءٍ لَمْ يُسَمَّ بِهِ نَفْسُهُ أَصْلًا وَأَنْ كَانَ غَايَةَ الْمَدْحِ عِنْدَنَا أَوْ كَانَ مُتَصَرِّفًا مِنْ أَعْمَالِهِ تَعَالَى إِلَّا أَنْ يُخْبِرَ عَنْهُ بِكُلِّ هَذَا الَّذِي ذَكَرْنَا عَلَى الْإِضَافَةِ إِلَى مَا يَذْكَرُ مَعَ الْوَصْفِ (حِينَئِذٍ) وَالْإِخْبَارَ عَنْ فَعْلِهِ فَهَذَا جَائِزٌ حِينَئِذٍ فَيَجُوزُ أَنْ نَقُولَ ³3) عَالَمَ الْخَفِيِّاتِ عَالَمَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَالَمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ غَالِبَ عَلَى أَمْرِهِ غَالِبَ كُلِّ مَنْ طَغَى أَوْ نَحْوِ هَذَا الْقَادِرَ عَلَى مَا يَشَاءُ الْقَاهِرَ لِلْمَمْلُوكِ وَارِثَ الْأَرْضِ وَمَنْ عَلَيْهَا الْمُعْطَى لِكُلِّ مَا بَايَدِينَا الْوَاهِبَ لَنَا كُلِّ مَا عِنْدَنَا الْمُنْعَمَ عَلَى خَلْقِهِ الْمُحْسِنَ إِلَى أَوْلِيَائِهِ الْحَاكِمَ بِالْحَقِّ الْمُبْدَى لَخَلْقِهِ الْمُعِيدَ لَهُ الْمُصِلَّ لِإِعْدَادِهِ الْهَادِيَ لِأَوْلِيَائِهِ الْعَدْلَ فِي حُكْمِهِ الصَّادِقَ فِي قَوْلِهِ بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَاهَ الْخَلْقِ مُخَيَّبِي الْأَحْيَاءِ وَالْمُوتَى مُمِيتَ الْأَحْيَاءِ الْمُنْصِفَ مِمَّنْ ظَلَمَ

1) ! wohl irrthümlich wiederholt.

2) cod. الحَم.

3) cod. يَقُول.

بأنى الدنيا وداحيها ومُسَوِّبها ونحو هذا لأن كَلَّ هذا اخبار عن فعله تعالى وهذا مباح لنا باجماع وليس لنا أن نسميه إلا بنسب، وكذلك نقول ان لله تعالى كيداً ومكرًا وكبرياء وليس عذا من المدح فيما بيننا بل هذا فيما بيننا ذم ولا يحل أن نقول (1) ان لله تعالى عقلاً وشجاعةً وعِفَّةً ودعاءً وفهماً وذكاءً وهذا غاية المدح فيما بيننا فبطل أن يُرَاعَى فيما يُخَبَّرُ به عن الله تعالى ما هو مدح عندنا او ما هو ذم عندنا بل النص فقط وبالله تعالى التوفيق، ومن البرهان على هذا ان رسول الله صلعم قال ان لله تعالى تسعة وتسعين اسماً مائة غير واحد من أحصاها دخل الجنة (2) فلو كانت هذه الاسماء التى منعنا منها جائزاً ان تُطْلَقَ لكانت اسماً لله تعالى اكثر من مائة ونيف فهذا باطل لأن قول رسول الله صلعم مائة غير واحد مانع من ان تكون اكثر من ذلك ولو جاز ذلك لكان قوله عم كذباً وهذا كفر ممن اجازة وبالله التوفيق وقال تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فاسمائه بلا شك كما في داخلة فيما علمه آدم عم وتخصيص كلامه عم لا يحل فاذ ذلك كذلك فمن هو الذى اشتقها من الصفات فان قالوا هو اشتقها كذبوا على الله تعالى جهاراً ان اخبروا عنه بما لم يخبر به تعالى عن نفسه وهذا عظيم نعوذ بالله منه

1) cod. يقول. 2) Al-Buchâri, Kitâb al-da'awât nr. 73, Šurûṭ nr. 18, Tanhîd nr. 12. Muslim, Kitâb al-ilm nr. 6 und dazu Al-Nawawî V p. 289. Die Literatur über die „schönen Namen“ wurde im Islâm immer reichlich gepflegt. Al-Šāliḥ ibn 'Abbād schrieb كتاب مختصر

أسماء الله تعالى Fihrist p. 35, 7. Vgl. für den Standpunkt der Mutakallimîn den eingehenden Excurs bei Faḥr al-dīn Al-Rāzī im Ma-fātiḥ IV p. 473 ff. J. W. Redhouse's Abhandlung „On the most comely Names etc.“ ist wohl die jüngste Arbeit über diesen Gegenstand (Journal of Royal asiatic Society 1881). Redhouse führt 552 Nummern auf. Es sei auch erwähnt, dass Ibn Ḥazm selbst eine Specialschrift über „die Namen Gottes“ verfasste, in welcher er wohl die in den oben mitgetheilten Excerpten entwickelten Ansichten noch weiter ausführt. Al-Gazzālī hat diese Schrift gesehen (Al-Makkarī I p. 612). Vgl. auch Al-Mawāḥiḥ p. 109 ff.

So sind denn also die koranischen Stellen über die „schönen Namen Gottes“ (Sure VII v. 179, XX v. 7) zusammen mit den hierauf bezüglichen Aussprüchen der Tradition, in welchen von 99 Namen Gottes (100 minus 1) geredet wird das Correctivum gegen die Attributenlehre der Dogmatiker, vornehmlich der As'ariten, welche dem Begriffe der göttlichen Attribute Eingang in die orthodoxe Dogmatik verschafft haben. Nach der zāhiritischen Lehre dürfe man diese 99 Eigenschaftsnamen nicht als „Attribute“ Gottes fassen, denn ein Attribut setzt ein Subject voraus, welches als Träger des Attributes von diesem verschieden ist, eine Vorstellung, die wir von Gott nicht bilden dürfen, es sei denn, dass sie durch einen Schriftbeweis begründet werden könnte, was aber in unserem Falle ausgeschlossen ist. Wovon also die as'aritischen Dogmatiker sagen, dass damit Attribute Gottes bezeichnet werden, mit anderen Worten, jene Eigenschaftsworte, welche von ihm im Koran und in der Sunna erwähnt sind, sind Namen, Eigennamen Gottes, deren Berechtigung bloss aus der Autorität des geschriebenen Wortes, nicht aber auf speculativem Wege begründet werden kann. Wir dürfen also nicht sagen: Gott wird deswegen der Lebendige genannt, weil das Thun nicht anders gedacht werden kann, als ausgehend von einem Lebendigen. Denn diejenigen, die auf diese Weise motiviren, setzen sich zu ihrer eigenen Lehre, dass „Gottes Leben anders sei als das der übrigen Lebenden“, in gewaltigen Widerspruch; da sie durch diese Benennung implicite zugeben, dass das Leben, in dem Sinne wie dies von den Geschöpfen ausgesagt wird, nicht nothwendig demjenigen eigen sein muss, von dem ein Thun ausgeht. Ebenso steht es auch damit, wenn wir Gott den Wissenden und Mächtigen nennen¹⁾.

وَأَمَّا لَفْظَةُ الصِّفَةِ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَفِي
1) Ibn Hāzīm Bl. 154a جميع اللغات فإنما هي عبارة عن معنى محمول في الموصوف بها
لا معنى للصفة غير هذا البتة وهذا أمر لا يجوز إضافته إلى الله
تعالى البتة إلا أن يأتي نص أخبر الله تعالى به عن نفسه فتوقف
عنده وتندري حينئذ أنه اسم علم لا مشتق من صفة أصلاً وأنه
خبر عنه تعالى لا يراد به غيره عز وجل ولا يرجع منه إلى سواه البتة
والعجب كل العجب أن يسموا الله تعالى حياً لأنهم لم يجحدوا
الفعل يقع ألا من حتى ثم يقولون أنه لا كالأحياء فعسأوا إلى
دليلهم فانسدوه لأنهم إذا أوجبوا وقوع الفعل من حتى ليس كالأحياء
الذين لا يقع الأفعال إلا منهم وإن كان بخلاف ما عهده فلا

Recht wunderlich ist ein logisches Argument, welches Ibn Ḥazm mit Vorliebe anwendet, um zu beweisen, dass die Namen Gottes nicht Eigenschaften bezeichnen. „Wir wissen — sagt er —¹⁾ dass Gott in Wirklichkeit und nicht in metaphorischer Weise „der Barmherzigste der Barmherzigen“ genannt wird; wer dies leugnete, dessen Blut und Vermögen wäre vogelfrei. Nun ist es aber Gott, der die Kinder heimsucht mit Blatterkrankheiten und Krebschäden und Dämonen²⁾ und Diphteritis und schmerzhaften Krankheiten,

ينكم (ولا) وقوع الفعل (العقل cod.) ممن لا يسمى حياً وان كان بخلاف ما عهدوه،

وقد علمنا ان الله تعالى أرحم الراحمين 1) Ibn Ḥazm B. 155 a
حقاً لا مجازاً من انكم هذا فهو كافر حلالاً لدمه وماله وهو تعالى
يبتلى الاطفال بالجدري والأواكل والحبس والذبحة والوجع حتى
يموتوا والجوع حتى يموتوا كذلك ويفجع الآباء بالبناء وكذلك
الأمهات والاحباء بعضهم ببعض حتى يهلكوا شكلاً ووجداً وكذلك
الطير بأولادها وليست هذه صفة الرحمة بيننا فصحت يقينا انها
اسماء سمى الله تعالى بها نفسه غير مشتقة من صفة محمولة فيه
تعالى وحاشى له من ذلك، Auf dieses letztere Moment kommt I. H. gern
zurück, so z. B. Bl. 162 a inmitten seiner Beweisführung dafür, dass man Gott
nicht سخن nennen dürfe: ولا يختلف اثنان من كل من في العالم في
ان أمراً له ماء عذب حاضر ولا يحتاج اليه وطعام عظيم فضل لا
حاجة به اليه ورأى رجلاً من عرض الناس أو عبداً من عبيده يموت
جوعاً وعطشاً فلم يسقه ولا أطعمه فانه في غيبة البخل والشح
والقسوة والظلم والله تعالى يرى كثيراً من عبده وأطفالاً من أطفالهم
يموتون عطشاً وجوعاً وعنده مخارج السموات وخزائن الارض ولا
يرحمهم بنقطة ماء ولا لقمة طعام حتى يموتوا كذلك ولا يوصف
لذلك بشح ولا بخل ولا ظلم ولا قسوة بل هو الرحيم الكريم كما سمى
نفسه فبطل قياسهم انفسد في الصفات الغائب عندهم على الشاهد.

2) Bezieht sich wohl auf den muhammedanischen Aberglauben, dass die Dämonen auf Kinderraub ausgehen; in einem Traditionssatz bei Al-Buchārī

von denen sie hinweggerafft werden, und mit Hunger, an dem sie ebenfalls sterben; so bringt er Schrecken über die Väter und Mütter durch die Kinder und über den Freund durch das Leid das er dem andern zuwendet, so dass sie durch den Schmerz über den Verlust der Kinder und Freunde hin werden; so sucht er auch die Vögel heim durch ihre Jungen. Dies passt nicht zum Attribut der Barmherzigkeit, wie wir dieselbe unter uns auffassen. Hieraus folgt denn mit Sicherheit, dass jene Benennungen Eigennamen sind, mit welchen sich Gott selbst benannt hat und nicht von Eigenschaften abgeleitet sind, deren Träger er ist“.

Diese Neigung Ibn Ḥazm's die von Gott ausgesagten Appellativa zu Eigennamen zu stempeln, findet auf einem andern Gebiete ihre Parallele in jener Lehre des Ibn Ḥazm, dass Traditionssätzen, in denen von einem رجل صكابي, einem anonymen Gefährten des Propheten gesprochen wird, dieses رجل nicht die Bedeutung „irgend jemand“ habe, sondern eine Person Namens Raḡul bezeichne ¹⁾. Solche Schrullen förderte die kleinliche Anwendung der zāhiritischen Consequenzen zu Tage. Wie peinlich die in Ibn Ḥazm's Spuren wandelnde Zāhirschule in der Durchführung ihres Grundsatzes betreffs der Gott zukommenden Namen vorging, wird auch daraus ersichtlich, dass sie den Versuch machte, Al-dahr unter die Namen Allāh's aufzunehmen, wegen folgender durch Abū Hurejra verbreiteten Tradition: „Es sprach der Prophet: So sprach Allāh: Es beleidigt mich der Menschensohn, wenn er die Ewigkeit (oder das Schicksal) — Al-dahr — schmäh, denn das Schicksal bin ich selbst, in meiner Hand ist der Befehl, ich wende die Nacht und den Tag“ ²⁾. Diese poetische Identification Gottes mit dem Dahr sollen die Zāhiriten als Anhaltspunkt dafür benutzt haben, „das Schicksal“ unter die schönen Namen Gottes zu rechnen ³⁾ Ibn

gibt Muhammed folgende Lehre: خَمَرُوا الْآثِيَةَ وَأَوْكَمُوا الْأَسْقِيَةَ وَأَجِيفُوا
الْأَبْوَابَ وَكَقُوا صَبِيَانَكُمْ فَإِنَّ لِلْجَنِّ سَيَّارَةَ خَطْفَةَ وَاطْفَأُوا الْمَصَابِيحَ
عِنْدَ الرِّقْدِ فَإِنَّ الْفَوَيْسِقَةَ رُبَّمَا أَخَذَتْ الْفَتِيلَةَ وَأَحْرَقَتْ أَهْلَ الْبَيْتِ“

1) Bei Ibn Ḥaḡar Iṣāba I p. II. ۲.

2) Al-Buchārī, Kitāb al-adab nr. 160, Kitāb al-tafsir nr. 249 zu
عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلعم يؤذيني ابن
آدم يسب الدهر وأنا الدهر بيدى الامر أقلب الليل والنهار.

3) Es werden auch folgende Aussprüche Muhammeds tradirt (in den
kanonischen Sammlungen allerdings haben sie keinen Platz gefunden): لَا تَسَبُّوا

Hazm wird als die Autorität dieser Anschauung bezeichnet¹⁾; jedoch habe ich bei Ibn Hazm nichts derartiges gefunden. Soviel ist jedoch sicher, dass sich die Zāhiriten mit den Konsequenzen beschäftigten, welche an der Hand der von ihnen befolgten Grundsätze aus dieser Tradition zu ziehen wären. Um denselben aus dem Wege zu gehen, hat der Sohn des Begründers der Zāhirschule

die LA. *وَأَنَا الدَّهْرُ* in dem Text unserer Tradition vorgeschlagen, um durch dieselbe der Nöthigung jener Identification zu entgehen und den Sinn zu gewinnen: „So lange die ewige Zeit dauert, werde ich u. s. w.“, eine Version, der sich auch andere Traditionsgelehrte, unter ihnen auch Ibn ‘Abd al-Barr, dem wir später als Zāhiriten begegnen werden, anschliessen²⁾. Es sei mir jedoch erlaubt, meine eigene Meinung in Betreff des fraglichen Traditionssatzes auszusprechen. Ich glaube, dass er zu jenen Sätzen der muhammedanischen Tradition gehört, welche ihren Ursprung der altarabischen Spruchweisheit verdanken. Sein heidnisches Urbild ist folgendes Sprichwort: *مَنْ عَتَبَ عَلَى الدَّهْرِ ظَالِمٌ مُعْتَبِتٌ* und auch in einem Trauergedichte des Lebīd auf seinen Bruder Arbad finden wir eine Spur davon⁴⁾. Die muhammedanische Wendung dieses Sprichwortes bietet die Dahr-Tradition. In diese Reihe gehört, um noch ein Beispiel anzuführen, der Traditionssatz: *انْصُرْ إِخَاكَ ظَالِمًا*

الدنيا فنعمت مطيبة المؤمن عليها يبلغ الجنة ويبب ينجو من النار

لا تسبوا الريح فانها من ٣٨٣ Al-Damīri II p.

neben anderen Versionen, Al-Damīri II p. ٣٨٣ neben anderen Versionen, Al-Damīri II p. ٣٨٣; der obige Ausspruch über Dahr gehört wohl in diese Familie.

قال ابن كثير غلط ابن حزم ومن ٣٧٨ Al-Kaṣṣalānī VII p. ٣٧٨
نكحنا نكوة من الظاهريّة في عدّهم الدهر من الاسماء الحسنی أخذاً
من عذا الحديث. 2) Al-Nawawī V p. ٩٩ zu der Parallelstelle bei

وفال ابو بكر ومحمد بن داود الاصبهاني الظاهريّ 1 Muslim Adab nr. 1
انما هو الدّهر بالنصب على الظرف اى انا مدّة الدهر اُقلّب ليله
ونهاره وحكى ابن عبد البر هذه الرواية عن بعض اهل العلم وقال
النكاحس ياجوز النصب اى فن الله بقى مقيم ابدا لا يزول،
والدهر 2, ١٤١ XV Kitāb al-aḡānī 3) Al-Mojdānī II p. ٢١٦.

ان عاتبت ليس بمعتب*

أَوْ مَظْلُومًا: „Hilf deinem Bruder ob er nun im Recht oder Unrecht sei“, freilich mit der Wendung, dass man in letzterem Falle die Beihilfe dadurch bethätige, dass man den Bruder vom Wege des Unrechtes zu dem des Rechtes zurückführe¹⁾. Aber auch die Heiden lehrten bereits jenen Satz, ohne ihm die im Islām zur Geltung gekommene moralische Wendung zu geben; sie lehrten vielmehr, dass man dem Bruder, selbst wenn er Unrecht übt, in seinen Zwecken fördern und unterstützen müsse²⁾. Muhammed, oder der Islām hat in beiden hier erwähnten Fällen heidnisch arabische Lehren wörtlich übernommen und denselben bloss eine muhammedanische Wendung verliehen³⁾.

In der Forderung übrigens, dass von Gott nur solche Eigenschaften ausgesagt werden, die in den schriftlichen Autoritäten des Glaubens ausdrücklich als solche bezeichnet werden, und dass dem Wesen Gottes auf bloss speculativem Wege nichts zugeeignet werden dürfe, geht Ibn Ḥazm so weit, dass er dieselbe auch gegen Nicht-muhammedaner, mit Berufung auf ihre eigenen heiligen Schriften geltend macht. Der Ansicht jener christlichen Dogmatiker, welche den Sohn mit dem Wissen Gottes und den heiligen Geist mit seinem Leben identificiren, stellt er entgegen, dass sie hiefür keinen Beleg aus den Evangelien und ihren sonstigen Religionsbüchern beibringen könnten⁴⁾. Auch philologische Gründe führt er übrigens

1) Al-Buchārī, Kitāb al-mazālim nr. 4. Muslim, Kitāb al-birr nr. 16 und vgl. die Commentatoren. 2) Al-Mejdānī II p. ٢٤٣.

3) Dass man schon in früher Zeit die Dahr-tradition von dogmatischem Standpunkte aus anstössig fand, und Versuche machte, dieselbe durch Interpretation mit dem Geiste des Islām in Einklang zu bringen, zeigt folgender Erklärungsversuch des baṣrischen Theologen ‘Abd al-Raḥmān b. Maḥdī

وَأَمَّا قَوْلُهُ لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللَّهُ فَمَا أَحْسَنَ مَا (st. 198):
فَسَّرَ ذَلِكَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ قَالَ وَجْهٌ هَذَا عِنْدَنَا أَنَّ الْقَوْمَ
قَالُوا وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ فَلَمَّا قَالَ الْقَوْمُ ذَلِكَ قَدِ الْنَبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَلِكَ
اللَّهُ يَعْنِي أَنَّ الَّذِي أَهْلَكَ الْقُرُونُ هُوَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَتَوَقَّعَ مِنْهُ
Al-Gāhiz Bl. 60 b. الْمَتَوَقَّعُ أَنَّهُ أَتَمَّ وَقَعَ الْكَلَامُ عَلَى الدَّهْرِ

وَذَلِكَ أَنَّ بَعْضَهُمْ قَالَ لَمَّا وَجِبَ أَنْ
يَكُونَ الْبَارِي تَعَالَى حَيًّا عَالِمًا وَجِبَ أَنْ يَكُونَ لَهُ حَيَاةٌ وَعِلْمٌ
فَحَيَاتُهُ فِي النَّفْسِ تَسْمَى رُوحَ الْقُدُسِ وَعِلْمُهُ هُوَ الَّذِي يَسْمَى ابْنًا،
قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ وَهَذَا مِنْ أَغْثِ مَا يَكُونُ مِنَ الْاِحْتِجَاجِ لِأَنَّا قَدَّمْنَا
أَنَّ الْبَارِي تَعَالَى لَا يُوَصَفُ بِشَيْءٍ مِنْ هَذَا مِنْ طَرِيقِ الْاِسْتِدْلَالِ

gegen diese Ansicht ins Treffen. — Ausser dem Schriftbeweise lässt er in dogmatischen Dingen im Allgemeinen nur noch das *Iǧmâ* (consensus) als Autorität gelten, dort wo die Schrift und die beglaubigte Tradition keinen textuellen Anhaltspunkt bietet. Es wäre verboten von Gott zu sagen, er sei „Erwecker der Todten“ und „Tödter der Lebenden“ (denn diese Ausdrücke kommen mit dieser Participform im Koran und in der Tradition nicht vor, wo sie nur mit Verb. finit. gefunden werden), wenn die Zulässigkeit dieser Sprachausdrücke und noch einiger anderer nicht im Consensus seine Stütze fände¹⁾.

Wir haben hier bis zum Ueberdruss sehen können, wie Ibn Ḥazm die gesetzwissenschaftlichen Grundsätze der Zāhirschule auf die Dogmatik anwendet und in dieser letztern nur die geschriebenen Religionsquellen und den Consensus als Autoritäten zulässt. So wie sich diese Schule im Fikḥ gegen den Analogiebeweis, Kijās, verwahrt, so will ihn Ibn Ḥazm auch aus der Dogmatik verbannt wissen. Er weist uns weitläufig nach, dass man Gott keine Eigenschaften beilegen dürfe, welche aus der Negation einer andern folgen, die ihm nicht eigen (z. B. dass man ihn einen Helden nenne, weil ihm Feigheit ferne ist u. s. w.); es sei denn, dass eine solche Benennung Gottes durch klare Koran- oder Traditionsstellen belegt werden könnte. Den Lebenden, Wissenden, Mächtigen aber können wir Gott nennen, nicht deshalb, weil er nicht todt, unwissend und kraftlos ist, sondern weil er in Stellen der Schrift so genannt wird; wäre dies nicht, so dürfte niemand Gott mit diesen Namen nennen, denn er würde dann Gott mit der Creatur vergleichen.

Ganz besonders gilt dies von dem Namen *حي*, welcher in einer

لكن من طريق السمع خاصة وليس يصحّ لهم دليل لا من انجيلهم ولا من غيره من الكتب ان العلم يسمى ابنا ولا في كتبهم ان علم الله هو ابنه وقد ادعى بعضهم ان هذا تقتضيه اللغة اللطينية من ان علم العالم يقال فيه انه ابنه الخ

وَأَمَّا اثبات الوصف او التسمية له تعالى فلا يجوز 1) Blatt 155 b
 أَلَا بَنَصٌّ وَبَاخِبِرْ عَنْهُ مِنْ أَفْعَالِهِ عَزَّ وَجَلَّ فَنَقُولُ (فَلَا نَقُولُ 1:) أَنَّهُ تَعَالَى
 مُتَكَيِّى الْمَوْتَى وَمُمَيِّتِ الْأَحْيَاءِ * أَلَا لَأَنَّهُ يَثْبُتُ (cod. unverständlich:)
 لَوْلَا يَثْبُتُ (الْأَلَا نَسَبُ) إِيْجْمَاعٌ فِي إِبَاحَةِ
 شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ وَلَوْلَا الْإِجْمَاعُ عَلَى إِبَاحَةِ إِطْلَاقِ بَعْضِ ذَلِكَ هَاهُنَا
 مَا أَجْزَنَاهُ

Koranstelle auch denjenigen bedeutet, welcher die Wahrheit erfasst und Gottes Wesen in Wahrheit anerkennt. „Noch eines muss bemerkt werden“ setzt er dann fort ¹⁾ „dass nämlich die Aš‘ariten von sich sagen, dass sie die Vergleichen Gottes mit der Creatur verpönen, während sie doch selbst vollständig in diese Sünde verfallen. Sie sagen nämlich: Da der Handelnde unter den Menschen nur ein solcher sein kann, der lebendig, wissend und mächtig ist, so folgt, dass auch der Schöpfer, der alle Dinge hervorbringt, diese Eigenschaften besitzen müsse. Dies ist der Wortlaut ihres Analogieschlusses; hoch erhaben ist Gott über die geschaffenen Dinge und die Aehnlichkeit mit denselben! Selbst diejenigen, welche die Berechtigung der Analogie zugestehen, geben ihm nur in solchen Fällen Raum, wo aus der Analogie einer Sache mit einer andern ihr ähnlichen eine Folgerung gezogen werden soll; dass aber eine Sache mit einer anderen verglichen werde, welche ihr nach allen Richtungen hin gegensätzlich gegenübersteht, und durchaus in keinem Punkte ähnlich ist, dies ist nach der Ansicht niemandes gestattet, ganz abgesehen davon, dass die Kijāsmethode überhaupt durchaus nichtig ist“. Während er aber unaufhörlich gegen Kijās und Istdilāl und jede willkürliche Einführung von speculativen Momenten in die theologische Untersuchung eifert, sind es eben, wie wir sehen konnten, logische Argumente mit denen er selbst das Verfahren der gegnerischen Schulen ad absurdum zu führen bestrebt ist. Ja er ist es selbst, der die aristotelischen Werke als „gesunde, nützliche, auf den Monotheismus hinleitende Bücher“ angelegentlichst anempfiehlt, welche sowohl den Gesetzgelehrten als auch den Dogmatikern zur Aufstellung correcter Praemissen und zur Folgerung correcter Schlüsse, zur Formulirung richtiger Definitionen und Vollführung anderer logischer Operationen Anweisungen geben,

1) Blatt 153 b **وأيضا فإنهم يدعون أنهم ينكرون التشبيه ثم**
يركبونه أنهم ركوب فيقولون لما لم يكن الفاعل عندنا إلا حياً عالمًا
قادرًا وجب أن يكون الباري الفاعل للأشياء حياً عالمًا قادراً وهذا
نص قياسهم تعالى الله (له cod.) على المخلوقات وتشبيهه تعالى بها
ولا يجوز عند القائلين بالقياس أن يقاس الشيء إلا على نظيره
وأما أن يقاس الشيء على خلافه من كل جهة وعلى ما لا يشبهه في
شيء البتة فهذا ما لا يجوز أصلاً عند أحد فكيف والقياس كله
باطل لا يجوز‘

welche dem Fakih muġtahid in seinem eigenen und in seiner Religionsgenossen Interesse unentbehrlich sind ¹⁾).

Dieselben Gesichtspunkte, welche dem zāhiritischen Dogmatiker in der Frage über die göttlichen Attribute, die leitenden Gedanken seiner Glaubenslehre bieten, weisen ihm auch in den übrigen Kapiteln der Dogmatik die Richtung an, in welcher er sowohl im Aufbau seines eigenen positiven Systems als auch in der Polemik gegen die gegnerischen Schulen vorzugehen habe. So z. B. in der Entscheidung der Frage: ob man von Gott aussagen dürfe, dass er Willen besitze und dass er ein Wollender sei. Ibn Ĥazm führt zwar gegen die Ansicht jener Dogmatiker, welche diese Frage bejahend, den Willen ein ewiges Attribut des göttlichen Wesens nennen, das philosophische Argument an, dass in diesem Falle auch das von Gott Gewollte ewig sein müsste, da doch nach dem Ausspruche des Koran, die Willensakte Gottes stets das Dasein des Gewollten begleitet (Sure II v. 111. III v. 42 u. a. m.). Die Hauptsache bleibt aber in seiner Argumentation die Berufung auf die klare Ausdrucksweise der Schrifttexte (naṣṣ). In denselben finden wir stets nur die Formen des Verbi finiti sowohl des Perfectum als auch des Imperfectum von dem Verbun, welches den göttlichen Willensakt ausdrückt. Nie aber finden wir, weder im Koran noch in der Sunna, dass in Verbindung mit Gott das nomen verbi irāda „das Wollen“ oder die Participform murīd „Wollender“ gebraucht würde. Wir dürfen daher von Gott nicht mehr behaupten, als was er selbst von sich aussagt: er will, er will nicht, er hat gewollt, er hat nicht gewollt, nicht aber: das Wollen oder der

قال أبو محمد وهذه الكتب كلها (يعنى الكتب 1) Bl. 128 b
التي جمعها ارسطاطاليس في حدود الكلام) كُتِبَ سلامة مفيدة
دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته عظيمة المنفعة في انتقاد
جميع العلوم وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود ففى مسائل
الاحكام الشرعية فيها يعرف كيف التوصل الى الاستنباط وكيف
تؤخذ الالفاظ على مقتضاها وكيف يعرف الخاص من العام والمجمل
من المفسر وبناء الالفاظ بعضها على بعض وكيف تقديم المقدمات
وانتاج النتائج وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً وما يصح مرة
ويبطل أخرى وما لا يصح البتة وضرب الحدود التي ما شد عنها
كان خارجاً عن اصله ودليل الخطاب ودليل الاستقراء وغير ذلك
مما لا غنى للفقيه المجتهد لنفسه ولا لاهل ملته عنه

Wille Gottes, er sei ein Wollender, denn dies Letztere kommt weder in einem Texte des Koran noch in einem Ausspruche des Propheten, noch aber in denen der frommen Vorfahren vor. Diesen verwerflichen Sprachgebrauch haben erst einige Mutakallimūn eingeführt, in Bezug auf deren Seligkeit man mehr Furcht als Hoffnung hegen müsse. Sie haben — so charakterisiert hier Ibn Hazm wieder die As'ariten ¹⁾ — keinen wahren Schritt gethan im Islām und nicht in der Gottesfurcht, und in dem Streben nach dem Rechten, und in der Wissenschaft des Koran und der Traditionen des Propheten und dessen, worin die Rechtgläubigen überein-

وَأَمَّا الْإِرَادَةُ فَقَدْ اثْبَتَهَا قَوْمٌ مِنْ صِفَاتِ الْذَاتِ وَقَالُوا 1) Bl. 160b
لَمْ تَنْزِلِ الْإِرَادَةُ وَلَمْ يُزَلِّ اللَّهُ تَعَالَى مَرِيدًا بِهَا، قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ وَهَذَا
خَطَأٌ لِبَرَهَانَيْنِ ضَرُورَتَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَنْصَ عَلَى أَنَّهُ
مَرِيدٌ وَلَا عَلَى أَنَّهُ إِرَادَةٌ وَإِیضًا فَإِنَّ الْإِرَادَةَ مِنَ اللَّهِ
تَعَالَى لَوْ كَانَتْ لَمْ تَنْزَلْ لَكَانَ الْمُرَادُ لَمْ يُزَلِّ بِنَصِّ الْقُرْآنِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ
وَجَلَّ أَمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَخَبَّرَ تَعَالَى
أَنَّهُ إِذَا أَرَادَ الشَّيْءَ كَانَ وَأَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى تَصْوِيبِ قَوْلِهِ مِنْ قَوْلِهِ مَا شَاءَ
اللَّهُ كَانَ وَالْمَشِیئَةُ هِيَ الْإِرَادَةُ فَصَحَّ بِمَا ذَكَرْنَا صَحَّةً لَا شَكَّ فِيهَا أَنَّ
الْوَاجِبَ أَنْ يَقَالَ إِرَادَ اللَّهُ كَمَا قَالَ تَعَالَى إِذَا أَرَادَ شَيْئًا وَيَقُولُ أَنَّهُ
تَعَالَى يَرِيدُ مَا أَرَادَ وَلَا يَرِيدُ مَا لَمْ يَرِدْ كَمَا قَالَ تَعَالَى يَرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ
الْيُسْرَ وَلَا يَرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ قَالَ تَعَالَى أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ
يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا وَقَالَ تَعَالَى فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ
يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا
حَرَجًا مُدْحَكٍ نَقُولُ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى إِرَادَ وَيُرِيدُ وَلَمْ يَرِدْ وَلَا يَرِيدُ
وَلَا نَقُولُ أَنَّ لَهُ إِرَادَةَ وَلَا أَنَّهُ مَرِيدٌ لِأَنَّهُ لَمْ يَأْتِ نَصٌّ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى
بِذَلِكَ وَلَا مِنْ رَسُولِهِ صَلَّعٌ وَلَا جَاءَ ذَلِكَ عَنْ أَحَدٍ مِنَ السَّلَفِ
الْصَالِحِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَأَمَّا أَطْلَقَ هَذَا الْأَطْلَاقَ الْفَاحِشَ قَوْمٌ مِنَ
الْمُنْتَكَمِّينَ لِلْخَوْفِ عَلَيْهِمْ أَضْوَى مِنْ رَجَاءِ السَّلَامَةِ لَهُمْ لَا قَدَمَ صَدَقٍ
لَهُمْ فِي الْإِسْلَامِ وَلَا فِي السُّورِ وَلَا فِي الْجِتْهَادِ فِي الْخَيْرِ وَلَا فِي الْعِلْمِ
بِالْقُرْآنِ وَلَا بِسُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّعٌ وَلَا بِمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ

stimmen, und dessen, worin sie verschiedener Meinung sind, auch nicht in den Definitionen des Kalâm und in der Erforschung der Wesenheit (Quiddität) und Qualität der geschaffenen Dinge; sie folgen vielmehr dem, was sich ihnen als Schein aufdrängt, und stürzen sich tollkühn in die Orte des Verderbens ohne Führung von Gott; wir flehen Gott um Schutz an vor dieser Gefahr. Gott hat im Koran gesagt: „Würden sie es zu dem Propheten und zu den Männern des Befehles unter ihnen zurückführen, so würden es diejenigen wissen, die es von ihnen erforschen (Sure IV v. 85)“. In diesem Ausspruche hat Gott klar angedeutet, dass wer die Streitfragen nicht auf Gottes Buch und auf die Rede des Gottesgesandten, so wie auch auf den Consens der Gelehrten unter den Genossen und ihrer Nachfolger und derer die nach ihnen auf ihren Pfaden wandelten, zurückführt, selbst dasjenige nicht weiss, was er auf Grund seiner eigenen Vermuthung und Meinung herausgeklügelt¹⁾.

ولا بما اختلفوا فيه ولا بحدود الكلام وحقائق ماهيات المخلوقات
وكيفياتها فهم يتبعون ما تراءى لهم ويفتخمون المهالك بلا هدى
من الله عز وجل نعوذ بالله من ذلك وقد قال تعالى ولو ردوه الى
الرسول والى اولى الامر منهم لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ فنص
تعالى على ان من لم يرد ما اختلف فيه الى كتابه والى كلام
رسوله صلعم والى اجماع العلماء من الصحابة والتابعين رضى الله
عنهم اجمعين ولا من سلك سبيلهم بعدهم فلم يعلم ما استنبطه
بظنه ورأيه ولسنا ننكر المحاجة على القصد الى تبیین الحق وتبيينه
بل هذا هو العمل الفاضل الحسن وانما ننكر الاقدام فى الدين بغير
برهان من قرآن او سنة او اجماع بعد ان اوجبه برهان الحسن وأول
بدیهة العقل والنتائج الثابتة من مقدّماته الصحيحة من صحة
التوحيد والنبوة واذا ثبتنا بما ذكرنا فضرورة العقل توجب الوقوف
عند جميع ما قاله لنا الرسول الذى بعثه الله تعالى الينا وامرنا
بطاعته وان لا يُعْتَرَضَ بالظنون الكاذبة والآراء الفاسدة والقياسات
السخيفة والتقليد المهلک.

1) Wir gewännen einen besseren Sinn, wenn wir den Text so corrigiren dürfen: „der weiss إلا ما الخ فلم يعلم“ nur dasjenige, was er aus seiner eigenen u. s. w. herausgeklügelt“.

Wir selbst weisen nicht das Bedürfniss danach zurück, dass die Wahrheit ergründet werde und dass sie klar dastehe; ja wir sagen sogar, dass dies eine vorzügliche, schöne That sei. Wir weisen nur dies zurück, dass man in der Religion ohne Argumente aus Koran, Sunna und Consensus vorgehe, nachdem doch die zwingende Natur eines solchen Argumentes durch den Beweis der Sinne, der Axiomata der Vernunft und durch die Conclusionen, welche aus ihren richtigen Praemissen folgen, als da sind die Wahrheit des Monotheismus und Prophetismus, gefordert wird. Wenn wir nun dasjenige festhalten, was wir erwähnt haben, so folgt aus der Verstandesnothwendigkeit in zwingender Weise, dass wir dabei stehen bleiben, was uns der Prophet gesagt, den uns Gott geschickt und dessen Befolgung er uns anbefohlen hat, und dass ihm nicht trügerische Vermuthungen, falsche Meinungen, fadenscheinige Analogien und verderbliche Nachbeterei (nach Schulmeinungen) entgegengesetzt werden mögen“.

In ebenso äusserlicher Weise setzt er sich auch mit den Mu'taziliten auseinander; z. B. in der Frage, ob Gott die sündhaften Handlungen der Menschen erschaffen habe. Bekanntlich verwerfen die Mu'taziliten diesen Glauben der Orthodoxie. „Sie wenden in speculativer Richtung folgendes ein: Wenn Gott den Unglauben und die sündhaften Handlungen erschaffen hätte, so folgte hieraus, dass er demjenigen zürnte, was er selbst gethan, und nicht Wohlgefallen fände daran, was er selbst erschaffen, und missbilligte, was er selbst geübt; sein Zorn und seine Missbilligung richteten sich demnach gegen dasjenige, was er selbst angeordnet und beschlossen hatte. Diese Einwendung — sagt Ibn Hāzm — ist hinfällige Gaukelei. Wir stellen nicht in Abrede, denn Gott selbst hat es uns gesagt, dass er gegen Unglauben, Ungerechtigkeit und Lüge zürnt und keinen Gefallen daran findet, vielmehr dies alles missbillige und mit seinem Zorne bestrafe. Wir haben uns hierin nur in das göttliche Wort zu fügen. Aber wir wollen dieselbe Frage gegen sie selbst kehren und sagen: Hat Gott nicht Iblis, Pharao, den Wein und die Ungläubigen selbst erschaffen? Sie können nicht anders als mit ja antworten. Dann aber fragen wir weiter: Hat Gott Wohlgefallen an allen diesen, oder wendet er seinen Zorn gegen sie? Es wird wohl jeder alles dies bejahen müssen. Dann aber sagen wir: Dies ist ja dasselbe, was ihr vorhin zurückgewiesen habt, dass nämlich Gott seiner eigenen Anordnung zürne, seine eigene That missbillige und seine eigene Schöpfung verwerfe und verfluche! Stimmen sie dem nicht bei und wollten sagen, Gott habe nicht die Ungläubigen an sich verworfen, und nicht der Person des Iblis selbst gezürnt, und nicht den Wein an sich gemissbilligt, so können wir ihnen dies nicht zugestehen; denn Gott hat es im Koran ausdrücklich ausgesprochen, dass er Iblis und die Ungläubigen verflucht habe, und dass sie

von Gott verworfen und verflucht seien, und dass ihnen gezürnt werde; dasselbe gilt vom Wein und von den Götzen“¹⁾).

Auch auf die Grundlegung der ethischen Begriffe musste die zähirische Methode der Religionswissenschaft bei Ibn Ḥazm nicht unbedeutenden Einfluss ausüben. Auch hier gilt ihm vor allen Dingen einzig und ausschliesslich der schriftliche Beweis als Grundlage; die Folgerung, ob sie nun aus aprioristischen Sätzen oder aus Erfahrungsthatfachen abgeleitet ist, verwirft er auch auf diesem Gebiete völlig. Eine Handlung ist gut oder schlecht, nicht ihrer Natur und ihrem ethischen oder religiösen Werthe nach, sondern einzig und allein nur dadurch, dass sie durch den göttlichen Willen, der in Koran und Tradition zu Tage getreten, als solche bezeichnet werden. Dieselbe That kann demgemäss einige Zeit eine gute That gewesen, dann durch den souveränen Willen Gottes plötzlich in eine verwerfliche umgewandelt worden sein. Ibn Ḥazm kann hier allerdings seine Beispiele nur aus der muhammedanischen Ritualistik wählen. Das Wenden des Gesichtes beim Gebete gen

وَأَمَّا اعْتِرَاضُهُمْ مِنْ طَرِيقِ النَّظَرِ بَانَ قَالُوا أَنَّهُ تَعَالَى
 إِنْ كَانَ خَلَقَ الْكَفَرَ وَالْمَعَاصِيَ فَهُوَ إِذَنْ يَغْضَبُ مِمَّا فَعَلَ وَيَغْضَبُ
 مِمَّا خَلَقَ وَلَا يَرْضَى مَا صَنَعَ وَيَسْخَطُ مَا فَعَلَ وَيَكْرَهُ مَا يَفْعَلُ وَأَنَّهُ
 يَغْضَبُ وَيَسْخَطُ مِنْ تَدْبِيرِهِ وَتَقْدِيرِهِ فَهَذَا تَمْوِيهِ ضَعِيفٌ وَنَحْنُ
 لَا نَنْكُرُ ذَلِكَ إِنْ أَخْبَرَنَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِذَلِكَ [وَأَنْ هُوَ] تَعَالَى قَدْ
 أَخْبَرَنَا أَنَّهُ يَسْخَطُ الْكَفَرَ وَالظُّلْمَ وَالْكَذِبَ وَلَا يَرْضَاهُ وَأَنَّهُ يَكْرَهُ كُلَّ
 ذَلِكَ وَيَغْضَبُ مِنْهُ فَلَيْسَ إِلَّا التَّسْلِيمُ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ثُمَّ نَعْكَسُ
 عَلَيْهِمْ هَذَا السُّؤَالَ نَفْسَهُ فَنَقُولُ لَهُمُ أَلَيْسَ اللَّهُ خَلَقَ إِبْلِيسَ وَفَرَعُونَ
 وَالْخَمْرَ وَالْكَفَّارَ فَلَا بَدَّ مِنْ نَعَمٍ فَنَقُولُ لَهُمُ أَيْضًا جَلَّ وَعَزَّ عَنْ هَؤُلَاءِ
 كُلِّهِمْ أَمْ هُوَ سَاخِطٌ لَهُمْ فَلَا بَدَّ مِنْ أَنَّهُ سَاخِطٌ لَهُمْ كَارَهُ لَهُمْ
 غَضَبَانِ عَلَيْهِمْ غَيْرِ رَاضٍ عَنْهُمْ فَنَقُولُ لَهُمْ هَذَا نَفْسُ مَا أَنْكَرْتُمْ مِنْ
 أَنَّهُ تَعَالَى سَخِطَ تَدْبِيرِهِ وَغَضَبَ مِنْ فَعَلِهِ وَكَرَهُ مَا خَلَقَ وَلَعْنَهُ فَإِنْ
 قَالُوا لَمْ يَكْرَهُ عَيْنَ الْكَفْرِ (الْكَفَّارِ ١) وَلَا سَخِطَ شَخْصَ إِبْلِيسَ وَلَا
 كَرَهُ عَيْنَ الْخَمْرِ لَمْ نَسْتَلَمْ لَهُمْ ذَلِكَ لِأَنَّهُ تَعَالَى قَدْ نَصَّ عَلَى أَنَّهُ لَعَنَ
 إِبْلِيسَ وَالْكَفَّارَ وَأَنَّهُمْ مَسْخُوطُونَ مَلْعُونُونَ مَكْرُوهُونَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى
 مَغْضُوبٌ عَلَيْهِمْ وَكَذَلِكَ الْخَمْرُ وَالْإِثْمَانُ

Jerusalem war früher eine „schöne Bewegung, und rechter Glaube“, dieselbe Bewegung hat aber Gott später als eine verwerfliche, als Zeichen der Ungläubigkeit, bezeichnet. Daraus folgt für Ibn Ḥazm, „dass es in der Welt keine an sich gute und keine an sich verwerfliche Sache gebe; sondern nur was Gott gut nennt, wird hierdurch gut, und was Gott verwerflich nennt, wird hierdurch verwerflich. Nur Gottes Schöpfung ist durchaus gut, Gott selbst nennt sie so; des Menschen durch Gott in ihn erschaffene Handlungen werden aber ausschliesslich durch Gottes unabhängigen Willen qualificirt“¹⁾.

„So giebt es auch in der Welt keine That, die man an sich Laster nennen könnte; hierzu wird sie nur durch ihr Verhältniss zum Willen Gottes. Die Tödtung des Zejd ist Laster, wenn Gott dieselbe verboten hat, Gerechtigkeit aber, wenn Gott dieselbe anbefiehlt. Allerdings kann man sagen, dass etwas an sich Lüge sei, insofern nämlich jemand eine Aussage macht, die der Thatsache widerspricht. Dieses Moment allein macht ihn aber weder zu einem Sünder noch der Schmähung würdig; hierzu wird er nur insofern, als Gott diese That als eine Sünde und verwerfliche Handlung in positiver Weise bezeichnet“²⁾.

1) Ibn Ḥazm Bl. 196 a كما كانت الصلاة الى بيت المقدس حركة حسنة ايماناً ثم سماها تعالى قبيحة كفرة وهذه تلك الحركة نفسها فصحت انه ليس في العالم شيء حسن لعينه ولا شيء قبيح لعينه لكن ما سماه الله تعالى حسناً فهو حسن وفاعله مُحسن قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وقال تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وما سماه الله تعالى قبيحاً فهو حركة قبيحة وقد سمي عز وجل خلقه لكل شيء في العالم حسناً فهو كله من الله تعالى حسن وسمى ما وقع من ذلك من عباده كما شاء فبعض ذلك قبيحاً فهو قبيح وبعض ذلك حسناً فهو حسن وبعض ذلك قبيحاً ثم حسناً فكان قبيحاً ثم حسناً وبعض ذلك حسناً ثم قبيحاً فكان حسناً ثم قبيحاً كما صارت الصلاة الى الكعبة حسنة بعد ان كانت قبيحة وكذلك جميع افعال الناس التي خلقها الله تعالى فيهم Vgl. hiermit Al-Ġi, Mawākif p. 13v ff.

2) Bl. 200 a انه ليس في العالم ظلم لعينه ولا بذاته البتة وانما اثم الظلم بالاضافة فيكون قتل زيد اذا نهى الله عنه ظلماً وقتله اذا

Aber eine vielumstrittene Frage der muhammedanischen Theologie war es, an welcher Ibn Ḥazm zur Verläugnung der exegetischen Gesetze, die er aufstellte, gezwungen ward. Die anthropomorphistischen Ausdrücke, welche wir im Koran und in der Tradition von Gott finden, boten dem zāhiritischen Religionsphilosophen ein Problem, an welchem sein zāhiritisches Bekenntniß straucheln musste. Schrifttreu sind in diesen Fragen einzig und

allein die Anthropomorphisten (المجسّمة), welche sich an den Wortlaut der heil. Schrift haltend, ungescheut bekennen, Gott habe ein Angesicht, Hände, Finger, Füße u. s. w. So steht es ausdrücklich in den Schriften und daran kann nicht herumgedeutet werden. Ibn Ḥazm verwirft diese Anschauung in scharfen, schmähenden Worten; ebenso scharf verwirft er aber auch die Deutungen der Aś'ariten und Mu'taziliten, welche in jenen Ausdrücken figurliche Ausdrucksweise finden. Um nun nach beiden Richtungen hin seine zāhiritische Anschauung zur Geltung zu bringen, muss er seine Zuflucht zum Lexicon nehmen und für jene Worte, welche für den oberflächlichen Sinn körperliche Gliedmassen bezeichnen, Bedeutungen finden, welche mit der spiritualistischen Anschauung von Gott verträglich sind. Oder aber er deutet die anthropomorphistischen Ausdrücke ganz weg, und betrachtet sie, sich auf den Sprachgebrauch berufend, als pleonastische Beigaben. So ist ihm

z. B. **وجه الله**, **يد الله** u. a. m. nichts als pleonastischer Ausdruck für **الله**, während wieder für andere Ausdrücke lexicalische Interpretationen gesucht, z. B. für den Fuss, **رجل**, Gottes die Bedeutung: Versammlung **جماعة**, für Finger, **اصبع**, die Bedeutung: Hände **نعمّة** Gnade u. a. m. oder grammatische Rechtfertigungen

gegeben werden. Wir haben schon oben (S. 123) ein Beispiel dafür gesehen, dass Ibn Ḥazm durch die Geltendmachung des **إضافة الملك** schwierige Textstellen für seine eigene theologische Theorie rettet. Dafür liefert er auch in diesem Kapitel ein Beispiel. Gott erschafft den Adam „in seiner Form“ bedeutet nicht dass der Mensch in Gottes Form erschaffen worden sei, so dass hieraus folgen könnte, dass Gott eine Form habe; sondern Gott erschuf ihn in der Form, die er für ihn wählte. Alle Formen gehören (als Besitzer) Gott

أمر الله بقتله عَدْلًا وأما الكذب فهو كذب لعينه وبذاته فكل من
أخبر بخبر باخلاف ما هو فهو كاذب ألا أنه لا يكون بذلك آثمًا
ولا مذمومًا إلا حيث أوجب الله تعالى فيه الاثم والذم فقط ،

an, er wählte unter den vielen in seinem Besitze befindlichen Formen eine aus, und prägte sie dem Adam auf. Folgendes ist die hierauf bezügliche Hauptstelle in Ibn Ḥazm's religionsphilosophischem Werk, welche uns zugleich sein Verhältniss zu den dogmatischen Schulen klar vorführt:

Bl. 157 a: قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ فَذَهَبَتْ الْمَجَسِّمَةُ إِلَى الْاِحْتِجَاجِ بِهَذَا فِي مَذْهَبِهِمْ وَقَالَ آخَرُونَ وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَى أَنَّمَا يَرَادُ بِهِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ وَهَذَا هُوَ الْحَقُّ الَّذِي قَامَ الْبِرْهَانُ بِصَحَّتِهِ لَمَّا قَدِمْنَا مِنْ إِبْطَالِ الْقَوْلِ بِالتَّجْسِيمِ وَقَالَ أَبُو الْهَذِيلِ وَجْهَ اللَّهِ هُوَ اللَّهُ، قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ وَهَذَا لَا يَنْبَغِي أَنْ يُطْلَقَ لِأَنَّهُ تَسْمِيَةٌ وَتَسْمِيَةُ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَجُوزُ إِلَّا بِنَصٍّ وَلَكِنَّا نَقُولُ وَجْهَ اللَّهِ لَيْسَ هُوَ غَيْرُ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا نَرْجِعُ مِنْهُ إِلَى شَيْءٍ سِوَى اللَّهِ تَعَالَى بِرِهَانٍ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى حَاشَاكَ عَمَّنْ رَضِيَ قَوْلُهُ أَنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لَوْجَهَ اللَّهِ فَصَحَّ يَقِينًا أَنَّهُمْ لَمْ يَقْصِدُوا غَيْرَ اللَّهِ تَعَالَى وَبِهِ عَزَّ وَجَلَّ نَتَأَيَّدُ وَقَالَ تَعَالَى يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ وَقَالَ تَعَالَى لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ وَقَالَ تَعَالَى مِمَّا عَمِلْتَ أَيْدِينَا أُنْعَامًا وَقَالَ تَعَالَى بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٍ فَذَهَبَتْ الْمَجَسِّمَةُ إِلَى مَا ذَكَرْنَا مِمَّا قَدْ سَلَفَ بِطُلَانِ قَوْلِهِمْ فِيهِ وَذَهَبَتْ الْمَعْتَزِلَةُ إِلَى أَنَّ الْيَدَ النِّعْمَةَ وَهُوَ أَيْضًا لَا مَعْنَى لَهُ لِأَنَّهُ دَعَاىَ بِلَا بَرْهَانٍ وَقَالَ الْأَشْعَرِيُّ أَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى أَيْدِينَا أَنَّمَا مَعْنَاهُ الْيَدَانِ وَأَنَّ ذِكْرَ الْأَعْيُنِ أَنَّمَا مَعْنَاهُ عَيْنَانِ وَهَذَا بَاطِلٌ مُدْخِلٌ فِي قَوْلِ الْمَجَسِّمَةِ بَلْ نَقُولُ أَنَّ هَذَا إِخْبَارٌ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَرْجِعُ مِنْ ذِكْرِ الْيَدِ إِلَى شَيْءٍ سِوَاهُ تَعَالَى وَاللَّهُ تَعَالَى كَمَا قَالَ يَدٌ وَيَدَانِ وَأَيْدٍ وَعَيْنٌ وَأَعْيُنٌ كَمَا قَالَ عَزَّ وَجَلَّ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي وَقَالَ تَعَالَى فَانْكَرْ بَاعَيْنِنَا وَلَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَصِفَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِأَنَّ لَهُ عَيْنَيْنِ لِأَنَّ النَّصَّ لَمْ يَأْتِ بِذَلِكَ وَنَقُولُ أَنَّ الْمُرَادَ بِكُلِّ مَا ذَكَرْنَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَا شَيْءَ غَيْرَهُ وَقَالَ تَعَالَى حَاشَاكَ عَمَّنْ رَضِيَ قَوْلُهُ قَائِلٌ قَالَ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ

الله وهذا معناه فيما يقصد به الى الله عز وجل وفي جانب عبادته وصح عن رسول الله صلعم ان جهنم لا تمتلىء حتى يضع الله فيها قدمه وصح في هذا الحديث حتى يضع فيها رجله ومعنى هذا ما قد بينه رسول الله صلعم في حديث آخر صحيح اخبر فيه ان الله تعالى بعد يوم القيمة يخلق خلقاً يدخلهم الجنة والله تعالى يقول للجنة وللنار ولكل واحدة منكما ملؤها فمعنى القدم في الحديث المذكور انما هو كما قال تعالى قَدَّمَ صِدْقِي عِنْدَ رَبِّهِمْ يريد سالف صدق فمعناه الأمة التي تقدم في علمه تعالى انه يملأ بها جهنم ومعنى رجله نحو ذلك لان الرجل للجماعة في اللغة اى يضع فيها الجماعة التي قد سبق في علمه تعالى انه يملأ جهنم بها وكذلك الحديث الصحيح ان رسول الله صلعم قال ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الله عز وجل اى بين تدبيرين ونعمتين من تدبير الله عز وجل ونعمه اما كفاية يُسَّرُهُ واما بلايا جَرَّهَا (حره. cod.) عليه والاصبع في اللغة النعمة واخبر عم ان الله تعالى يبدو للمؤمن يوم القيمة في غير الصورة التي عرفوها وهذا ظاهر بين وهو انهم يرون صورة لخال من الهول والمخافة غير التي يظنون في الدنيا وبرهان صالحة هذا القول قوله عم في الحديث المذكور غير التي عرفتموه بها وبالضرورة نعلم اننا لم نعلم الله عز وجل تعالى في الدنيا صورة اصلاً فصح ما ذكرناه يقيناً وكذلك القول في الحديث الثابت خلق الله آدم على صورته فهذا اضافة ملك يريد الصورة التي يخيّر الله عز وجل ليكون آدم عم مصوراً عليها وكسل فاضل في طبقته فانه يُنسب الى الله تعالى ويضاف اليه عز وجل كما نقول بيت الله عن الكعبة والبيوت كلها ببيوت الله تعالى وكما نقول في جبرئيل وعيسى عليهما السلام روح الله والارواح كلها لله تعالى ملك له (لهنا. cod.) والقول في ناقة صالح عم ناقة الله والنوق كلها لله عز وجل فعلى هذا المعنى قيل على صورة الرحمن والصور كلها لله تعالى في ملك

له وخلق له، وقد رأيت لابن فورك وغيره من الاشعرية في الكلام في هذا الحديث انهم قالوا معنى قوله عم ان الله خلق آدم على صورته انما هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والاعتدال واجتماع صفات الكمال فيه واسجد له ملائكته كما اسجدهم لنفسه وجعل له الامر والنهي على ذريته كما كان لله كل ذلك، قال ابو محمد هذا نص كلام ابي جعفر السمناني عن شيوخه حرفا حرفا وهذا كفر مجرّد لا مربة فيه لانه سوى بين الله تعالى وآدم في الحياة والعلم والاعتدال وفي ان سجدوا لله تعالى سجدوا عبادة فان كانوا سجدوا لآدم عبادة له فهذا شرك مجرّد ثم زاد في ان الامر والنهي لادم على ذريته كما هو لله تعالى وهذا شرك لا خفاء به، وكذلك ما صح عن النبي صلعم عن يوم القيمة ان الله عز وجل يكشف عن ساق فياخرون سجدوا فهذا كما قال الله عز وجل في القرآن يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود وانما هذا اخبار عن شدة الامر وهول الموقف كما تقول قد شمرت الحرب عن ساقها والعجب ممن ينكر هذه الاخبار الصحاح وانما جاءت بما جاء به القرآن نصا ولكن من ضاع علمه انكم ما لا علم له به وقد عاب الله هذا فقال بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تناويله،

Auch vor dem Takdîr schrickt Ibn Ḥazm nicht zurück, wo der äussere Wortsinn die Körperlichkeit Gottes ergäbe; so erklärt er — gestützt auf die Autorität des Ahmed b. Ḥanbal-Stellen wie z. B. وجاء ربك „dein Gott kam“ mit folgender restitutio: es kam der Befehl Gottes (1). Wir sehen, dass Ibn Ḥazm in der Erklärung der anthropomorphistischen Stellen des Koran und der Tradition seinem eigenen Systeme untreu wird und an den Ausdrücken der Schrift dieselbe interpretative Willkür begeht, die er sonst den Muʿtaziliten in schonungslosen Ausdrücken zum Vorwurf macht. Angesichts der grossen Anzahl von anthropomorphistischen Stellen, die der Koran aufweist, war es in diesem Punkte dem Ibn Ḥazm nicht möglich, jene in dogmatischer Be-

1) Bl. 159 a.

ziehung unbequemen Stellen der Tradition, bei deren Interpretirung seine zâhiritische Worttreue zu Schanden wird, als unecht oder nicht genügend bezeugt zu verwerfen, ein Vorgang, den er sonst, wie wir selbst bisher zu wiederholten Malen sehen konnten, als ultima ratio in der Entkräftung der Argumente der Gegner anzuwenden liebt.

Aber es fehlte dafür auf der Seite der spiritualistischen Dogmatiker nicht an Versuchen, anthropomorphistische Ausdrücke aus dem Text der Traditionssammlungen zu entfernen. Diese That-
sache, die aus dem in den Commentaren beigebrachten textkritischen Apparate hervorleuchtet, ist für die Geschichte der kanonischen Texte des Islâm genug wichtig, dass wir dieselbe hier durch einige Beispiele beleuchten dürfen:

Kitâb al-tafsîr nr. 253 (zu Sure XLVII v. 27) heisst es:

خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْهُ قَمَتِ الرَّحْمَ فَأَخَذَتْ بِحَقْوِ

„Nachdem Gott die (بِحَقْوَى var.) الرحمن فقال له مَهَ السَّجِّ

Schöpfung vollendet hatte, erhob sich die Verwandtenliebe und erfasste Gottes Lendengürtel. Da sprach Gott zu ihr: „Zurück!“ Sie aber sprach: „Dies ist der Zufluchtsort dessen, der Deinen Schutz sucht vor Treubruch u. s. w.“ Den Spiritualisten mochte „der Lendengürtel Gottes“ anstössig klingen und es geschahen Versuche, die anstössigen Worte aus dem Texte auszumerzen. Bei Al-Kasṭalânî (VII p. ٣٨٢), wo der apparatus criticus in nicht genug zu rühmender Fülle mitgetheilt ist, finden wir denn auch Textrecensionen verzeichnet, in denen die anstössigen Worte mit dem Zeichen „deleatur“ (كشط) überstrichen sind. Im Text des Abû Darr fehlen diese Worte gänzlich; Ibn Ḥaġar bemerkt in seinem Commentar (فتيح الباری), dass das Object des Verbum اخذت in vielen Recensionen fehlt (حُذِفَ لِلْكَثْرِ مَفْعُولُ اخذت), obwohl

der Satz ohne dieses Object keinen rechten Sinn giebt; Abû Zejd las die Worte بحقوى الرحمن nicht, obwohl sie in seinem Texte standen. — Eine ähnliche Stelle ist Tafsîr nr. 264 (zu Sure L v. 29). Hier heisst es von der Hölle, dass sie nicht voll wird,

bis dass Gott seinen Fuss auf die Hölle setzt, dann sagt sie: Genug, genug! فَمَا النَّارُ فَلَا تَمْتَلِئُ حَتَّى يَضَعَ رِجْلَهُ فَتَقُولُ قَطْ. Bei Muslim finden wir in der Parallelstelle die Worte: قَطْ قَطْ.

Bei Muslim finden wir in der Parallelstelle die Worte: قَطْ قَطْ. Bei Muslim finden wir in der Parallelstelle die Worte:

und in einer anderen Version dieses Traditionssatzes, wo Al-Buchârî die Worte حتى يضع قدمه überliefert, liest

Muslim: حتى يضع رب العزة قدمه: Al-Kaṣṣalānī (ibid. p. ٣٩٥) theilt folgende Bemerkung mit: وانكر ابن فورك لفظ رجله وقال: ابن الجوزي هي تحريف من بعض الرواة ورّث عليهما برواية الصحيحين بها وأولت بالجماعة. Ich vermuthe, dass schon die Weglassung des Subjektes الله und العزة رب bei Al-Buchārī dem Bestreben zuzuschreiben ist, den anthropomorphistischen Ausdruck — wenn auch nur äusserlich — in etwas zu mässigen. Ibn Fūrak und Ibn Al-Ġauzī hielten das Wort رَجَلُهُ für Interpolation oder Verdrehung von Seiten eines Tradenten.

Auch auf dem Gebiete der Interpretation wurden — mit Ausschluss der allegorischen Auslegung — auf grammatischer Basis Versuche gemacht, anstössige Anthropomorphismen durch die Exegese zu mildern. Ein Beispiel hiefür bietet Al-Buchārī, Kitāb al-zakāt nr. 8. „Wer den Werth einer Dattel aus rechtmässigem Erwerb als Almosen giebt fürwahr von dem empfängt es Gott mit seiner Rechten, und vermehrt es für den Geber, so wie einer von euch ein Füllen aufzieht, bis dass jenes Almosen zur Höhe eines Berges anwächst“ من تصدّق بعدل ثمرة من كسب طيب ولا يقبل الله الا الطيب وان الله يتقبلها بيمينه ثم يربيها لصاحبه كما يربي احدكم فلو حتى تكون مثل الحبل فتربو في كفّ. In einigen Versionen heisst es sogar noch sinnlicher:

الرحمن حتى تكون اعظم من الجبل. Die Traditionsgelahrten und Theologen haben an den sinnlichen Ausdrücken in diesem Traditionssatz viel herumgedeutet. Man findet bei Al-Damīrī II p. ٢٩٥ s. v. فلو eine interessante Zusammenstellung der betreffenden Ansichten; uns interessirt hier zumeist jene, nach welcher nicht die rechte Hand Gottes, sondern die des Beschenkten bedeuten soll: Gott empfängt das Almosen gleichsam durch die Hand des Bedürftigen, dem es gespendet wird; in dem Augenblicke da jener das Almosen empfängt, empfängt es auch Gott. So viel textkritische und exegetische Willkür wurde angewendet, um die Tradition von dem Vorwurfe des Tāḡsīm zu befreien, welchen die Muhammedaner gewöhnlich den Juden und ihren heiligen Schriften zur Last zu legen pflegten¹⁾.

1) Grätz, Monatsschrift 1880 p. 309 Anm. Vgl. für die obigen Stellen Al-Ġī Mawāḥif p. vv ff.

3.

Wir wiederholen: Ibn Ḥazm hat den Gedanken der Zāhirschule insofern weitergeführt, als er in der Dogmatik des Islām eine auf diesem Gebiete neue Methode zur Geltung bringen wollte, die zāhiritische. Er hat die Fragen der Glaubenslehre nach denselben Gesichtspunkten behandelt und beurtheilt, aus welchen die Schule, der er im Fikḥ angehörte, die Fragen der Gesetzwissenschaft betrachtete und behandelte. Die Dogmatik Ibn Ḥazm's ist ihrer Methode nach eine getreue Consequenz seines Fikḥ. Bis zu seiner Zeit war es nicht versucht worden, eine zāhiritische Dogmatik aufzubauen.

Aber auch Ibn Ḥazm ist es nicht gelungen, seine Dogmatik innerhalb der Zāhirschule zur Geltung zu bringen. Auch nachher bleibt die Stellung zu den dogmatischen Streitfragen für die Qualifikation eines Theologen als Angehörigen der Zāhirschule völlig indifferent; auch fernerhin bleibt es einzig und allein die Stellung in der Gesetzwissenschaft und die Ansicht von den berechtigten und unberechtigten Quellen der Rechtsdeduction, was die Zugehörigkeit zur Schule Dāwūd al-Zāhiri's bestimmt.

Das Schicksal Ibn Ḥazm's und seiner Schriften ist aus der Geschichte des Mauren in Spanien genügend bekannt. Der Fanatismus, die Unversöhnlichkeit, die verletzende Rücksichtslosigkeit, die gegen alle Gegenmeinung sich kehrende Verketzerungssucht, welche die vorwiegenden Züge des literarischen Bildes unsers Ibn Ḥazm ausmachen, waren nicht geeignet, seinen Bestrebungen Freunde und Anhänger aus den gegnerischen Lagern zu erwerben. Die Nachwelt hat seine schonungslose literarische Manier und sein rücksichtsloses Schmähn der grössten Autoritäten der Vergangenheit und Gegenwart durch das Sprichwort charakterisirt: „Das Schwert des Ḥaǧǧāǧ und die Zunge des Ibn Ḥazm“¹⁾.

1) Ibn Al-Mulakkin Bl. 22 a s. v. Abū Bekr ibn Fūrak erzählt mit Berufung auf Ibn Ḥazm, dass Sultan Maḥmūd b. Sebuktēkin diesen Dogmatiker tödten liess wegen seiner Lehre: Muḥammed war der Prophet Gottes, ist es

aber in der Gegenwart nicht mehr. ان نبينا صلعم ليس هو رسول الله

اليوم لكنه كان رسول الله. Ein Leser, der den Anachronismus bemerkte,

macht hierzu folgende Glosse: لا يصح هذا النقل من حيث التاريخ فان

ابن فورق مات قبل ان يتملك هذا السلطان محمود فتنبه له فان

ابن خزم طويل اللسان في حق العلماء بلا مستند حتى في الاثمة

الاربعة ولذلك ضرب المثل بجرأته فقييل سيف المحتاج ولسان

ابن خزم، فبالله المستعان.

Noch abstossender musste sein schroffer Charakter im Leben und in der Wissenschaft auf seine Zeitgenossen wirken. Der vom Osten heimkehrende Abu-l-Walid al-Bâgî, während dessen Abwesenheit vom Vaterlande die wichtigsten Schriften Ibn Ĥazm's in Spanien erschienen waren und viel von sich reden machten, fand „sehr viel Anmuthiges in den Reden Ibn Ĥazm's, ausser dem Umstande, dass er mit denselben das herrschende Maḥḥab verliess. Es fand sich denn auch in Andalus niemand, der sich mit seiner Gelehrsamkeit beschäftigte. Die Theologen zogen sich selbst vom polemischen Verkehr mit ihm zurück; nur einige Ungelehrte folgten seiner Ansicht. Er liess sich auf der Insel Majorca nieder, wo er als Oberhaupt einer Schaar von Anhängern lebte, und die Bewohner der Insel folgten seinen Lehren“. Al-Bâgî, der auch seinerseits der wörtlichen Auslegung der Traditionen nicht abhold war ¹⁾, begab sich nun zu Ibn Ĥazm und widerlegte seine Thesen im persönlichen Verkehre ²⁾. Auch ein Schüler des Bâgî, der im Jahre 500 gestorbene Abû Bekr Muḥammed b. Ĥajdara verfasste eine Widerlegungsschrift gegen den berühmten Zāhiriten ³⁾.

Also die gewaltige Lehre des Ibn Ĥazm musste, wenn wir der Darstellung Al-Bâgî's Glauben schenken sollen, aus dem andalusischen Festlande, wo sie selbst als der Widerlegung unwerth erachtet wurde, flüchten und fern vom theologischen Verkehr auf der Insel Majorca ein Scheindasein fristen. Jedoch scheint uns die düstere Schilderung, welche Al-Bâgî von der gänzlichen Wirkungslosigkeit der theologischen Bestrebungen Ibn Ĥazm's entwirft, übertrieben zu sein. Wir finden einige berühmte Namen unter den Vertretern der Zāhirschule zu Ibn Ĥazm's Zeit und wir können voraussetzen, dass es der Einfluss dieses Theologen war, der sie ins zāhiritische Lager führte. Da finden wir vorerst den grossen Traditionsgelehrten Ibn 'Abd al-Barr Abû 'Omar Jûsuf al-Nimrî aus Cordova (st. 463) Kâḍî von Lissabon. Er theilte

1) Er folgerte aus dem Wortlante der berühmten Hudebijatradition (Nöldeke, Gesch. des Korans S. 8), dass der Prophet des Schreibens kundig war. Der fanatische Fakih Abû Bekr Al-Sâ'ig belegte ihn deshalb mit dem Beinamen eines Kâfir und selbst das ungelehrte Volk stiftete Aufruhr gegen den übrigens streng orthodoxen Theologen, der durch sein Zugeständniss an die wortgemässe Exegese die Wunderkraft des Propheten, die um so heller strahlte, je weniger Kenntnisse Muḥammed selbst ins Prophetenthum mitbrachte, dadurch abschwächte, dass er ihn aus der Liste der Analphabeten streichen wollte. Bekanntlich macht die orthodoxe Theologie alle Anstrengungen, um durch die

gewaltsame Deutung des Wortes فَكَّتَبَ in jener Tradition, den Propheten als ummî zu retten. Um so merkwürdiger musste seine Erleuchtung sein, je unwissender er selbst gewesen. Vgl. über die Disputation des Bâgî ausser Al-Makḥḥarî noch Sprenger, Moḥammad II p. 398. 2) Al-Makḥḥarî I p. ٥٥٠.

3) Ṭabaḳât al-Ḥuffâẓ XV nr. 28 رَدُّ عَلَى ابْنِ حَزْمٍ.

die Sympathien des ersten Stifters der Zāhirschule für den Imām Al-Šāfi'ī¹⁾. Von seinem Werke Al-tamhīd rühmt Ibn Ḥazm, dass es auf dem Gebiete des auf Grundlage der Tradition auferbauten Fikḥ nicht seinesgleichen, geschweige denn besseres gebe²⁾. Unter traditionellem Fikḥ (فقه الحديث) versteht Ibn Ḥazm eben sein zāhiritisches System der Gesetzwissenschaft; eines seiner eigenen gesetzwissenschaftlichen Werke führt den Titel في الايصال³⁾. Den Terminus selbst finden wir allerdings bereits in einigen falschen Traditionssätzen⁴⁾. Ibn 'Abd al-Barr verliess später die Zāhirijja und wurde Mālikit; als Kāḍī konnte er wohl keiner anderen als der herrschenden Schule angehören.

In diese Gruppe gehört auch ein den Lesern des Geschichtswerkes von Al-Maḥḥarī sehr geläufiger Name: Abū 'Abdallāh b. Muḥammed al-Ḥumejdī (st. 488), der seine theologische Ausbildung den Ibn 'Abd al-Barr und Ibn Ḥazm zu verdanken

1) Tabakāt al-Ḥuffāz XIV nr. 12. 2) Al-Maḥḥarī II p. 114

وهو كتاب لا اعلم في فقه الحديث مثله اصلا فكيف احسن منه

3) Tabakāt al-Ḥuffāz XIV nr. 15. 4) An diesen, den Gegensatz zwischen der gewöhnlichen kijāsfreundlichen und der kijāsfeindlichen, auf pure Tradition gegründeten Jurisprudenz bezeichnenden Terminus, finde ich einen Anklang in einer Tradition, die wie so vieles Apokryphe an die Abschieds-

wallfahrt Muhammeds (حجّة الوداع) angelehnt wird. Damals soll der Prophet unter anderen folgenden (in den Ṣaḥīḥen nicht vorkommenden) Ausspruch gethan haben: Allāh möge erglänzen lassen einen Mann, der einen Ausspruch von mir hört und denselben in sich aufnimmt; denn gar mancher Träger des Fikḥ ist kein Vertreter des Traditionsfikḥ. نَصَرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ

مقالتي فوعاها فربّ حامل فقه ليس بفقيه الحديث (Tahḍib p. 22,

Al-Kaṣṭalānī, Einleitung p. f). Auch andere Versionen dieses Satzes wurden überliefert; und aus denselben können wir eben gegen das Alterthum des Ausdruckes نَصَرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ Verdacht schöpfen, u. A.:

مقالتي فحفظها ووعاها وأدّاها فربّ حامل فقه الى من هو أفقه منه oder: فربّ مُبَلِّغٌ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ. Nur diese letzten Worte allein finden wir in authentisch anerkannten Traditionen, sie sind entlehnt dem Kitāb al-ilm nr. 9 des Buchārī; vgl. auch: فليعل بعض من يبليغه أن يسكون:

Kitāb al-maḡāzī nr. 77, Tauḥīd nr. 24, kürzer Fitān nr. 8.

hatte. Er pflegte andauernd des Letztern Umgang ¹⁾, zu dessen bedeutendsten Schülern er gezählt wird ²⁾. Er studirte die Werke des Ibn Ḥazm unter des Verfassers eigener Anleitung und erkannte auch sein Maḏhab als das wahre. Oeffentlich mochte er dies aber nicht zeigen; es wäre ihm wohl damals in seiner Carrière hinderlich gewesen.

Solange die Zāhirrichtung der Theologen Gunst und Hass anheimgestellt war, konnte es ihr nicht gelingen, über die Studirstube einzelner Theologen hinaus Propaganda zu machen. Es wird wohl nur eine ganz winzige Gemeinde gewesen sein, die zu dieser Zeit noch das Banner Dāwūd al-Zāhiri's hoch hielt, und selbst unter diesen Wenigen hat es Manchen gegeben, der neben seiner zāhiritischen Privatüberzeugung eine andere officiële Ueberzeugung kundthat, die der herrschenden Majorität. Wir werden bald sehen, dass zu dieser Zeit die Zāhirschule ihre Existenz als Corporation, als von den übrigen orthodoxen Maḏāhib selbstständige Schule eingebüsst hatte, und dass sie in die herrschende mālikitische Schule aufging. Es ist leicht zu begreifen, dass die Theologen eine Bestrebung, welche die Wunder ihrer casuistischen Spitzfindigkeit überflüssig machen wollte, nicht aufkommen liessen; sie drängten sie vielmehr zurück, ignorirten ihre Vertreter und sorgten für die Verdunklung ihrer Thätigkeit. Dem Zunftinteresse gegenüber war auch der gewaltige Ibn Ḥazm, sobald er unter die Theologen ging, zur Ohnmacht verdammt. In dem auf Ibn Ḥazm folgenden Jahrhundert sollte aber der Zāhirschule Genugthuung werden für ihre bisherigen Niederlagen. Wir sprechen von einer theologischen Reform, die nicht von Theologen, sondern von Fürsten geleitet ward und dem zāhiritischen System den Triumph gönnte, seine Principien zu einer Art Staatsreligion erhoben zu sehen. Wir glauben zwar nicht, dass die vorangegangene Thätigkeit Ibn Ḥazm's und seiner Schüler auf die Entstehung dieser merkwürdigen Reaction von directem Einflusse war; denn der Historiker derselben erwähnt weder des Ibn Ḥazm noch auch seiner Schriften im Rahmen der Ereignisse, die seinen Tendenzen zum Siege verhalf. Aber andererseits wäre es wieder undenkbar, dass eine so radicale Bewegung, wie die, von welcher wir sprechen wollen, ganz ausser Zusammenhang sei mit ihren historischen Praemissen, mit den Vorgängern, die das gleiche Ziel angestrebt. Es war eben wieder die Dogmatik Ibn Ḥazms, welche die in dogmatischer Beziehung auf aš'aritischer Basis stehende almohadische Bewegung von ihrem zāhiritischen Vorläufer scheiden musste.

Zur selbstständigen, ja sogar staatlich bevorzugten Richtung in der Ausübung des Islām wurde nämlich die Zāhirrichtung unter dem dritten Herrscher aus der Dynastie der Almohaden in

1) Al-Maḥḥarī I p. ٥٧٢.

2) Tabakāt al-Ḥuffāz XV nr. 9.

Spanien und Nordafrika: Abû Jûsuf Ja'kûb (am Ende des VI. Jhdts. d. H.), der eine besondere Vorliebe für Tradition und Traditionsgelehrte bethätigte. „Er bekannte sich öffentlich — so erzählt Ibn al-A'îr — zur Zâhirijja und wandte sich von der mâlikitischen Richtung ab¹⁾; die Sache der Zâhiriten nahm denn auch zu seinen Zeiten einen grossen Aufschwung. Im Mağrib waren sie durch viele Bekenner vertreten, die man mit Beziehung auf Ibn Ḥazm mit dem Namen Ḥazmijja bezeichnete²⁾, nur waren diese in die mâlikitische Schule aufgegangen (مغمورون).

(بالمالكية). Zu seinen Zeiten aber erschienen sie wieder selbstständig und fanden weite Verbreitung. Am Ende seiner Tage jedoch erlangte die šâfi'itische Richtung das Richteramt in einigen Ländern, und auch der Fürst neigte zu ihnen³⁾. Aus diesem Berichte ersehen wir klar, wie die Zâhirschule nach Ibn Ḥazm ihre selbstständige Bedeutung einbüsste und in die herrschende Schule aufging und wie nahe sich noch zu dieser Zeit die Bekenner der Zâhirschule zur šâfi'itischen Richtung fühlten. Am weitläufigsten jedoch erzählt uns ein zeitgenössischer Historiker von dem Wesen der Reform des Abû Jûsuf Ja'kûb. „Zu seinen Zeiten“ so erzählt uns der zeitgenössische Historiker der Almohadendynastie „kam die Wissenschaft der Furû' zu Falle; die Gesetzgelehrten fürchteten sich vor dem Herrscher; dieser liess die Bücher der (herrschenden) Schule (der Mâlikiten) verbrennen, nachdem er aus denselben die Koran- und Traditionsstellen ausziehen liess, welche darin angeführt waren... Ich selbst war Augenzeuge davon, als man in Fâs ganze Lasten von diesen Büchern zusammenbrachte und dieselben dem Feuer preisgab. Dieser Herrscher trug den Menschen unter Androhung schwerer Strafen auf, die Beschäftigung mit der Wissenschaft des Ra'j zu unterlassen; hingegen gab er einigen seiner Hofgelehrten den Auftrag, aus den zehn nach Kapiteln geordneten Traditionswerken, nämlich aus den Šâḥiḥen des Buchârî und des Muslim, aus dem Werke des Tirmidî, aus dem Muwaṭṭa' des Mâlik, sowie aus den Traditionssammlungen der Abû Dâwûd, Al-Nasâ'î, Al-Bazzâr, Ibn Abî Šejba, Al-Dâraḳuṭnî und Al-Bejhaḳî, eine Gesetzsammlung über das Gebet und was mit demselben zusammenhängt, zu redigiren, ähnlich der die rituelle Reinigung betreffenden Traditionssammlung des Ibn Tumart. Sie leisteten denn auch Folge, und veranstalteten die ihnen aufgetragene Sammlung; der Regent selbst dictirte nun dieses Werk seinen Unterthanen, und machte ihnen die Erlernung desselben zur Pflicht. Dieses Sammelwerk verbreitete sich denn auch im ganzen Mağrib, hoch und niedrig lernten es auswendig; wer es auswendig wusste, hatte biefür kost-

1) Mit denselben Worten auch Abulfedâ IV p. 174. p. 118.

2) Vgl. oben

3) Ibn al-A'îr, Kâmil XII p. 41.

bare Belohnung vom Herrscher zu erwarten an Kleidungsstücken und sonstigen Werthsachen. Im Ganzen ging das Bestreben dieses Herrschers dahin, die Richtung des Málík aus Mağrib mit einem Male auszulügen, und die Menschen dem Zāhir in Koran und Tradition zuzuführen. Dieselbe Tendenz hatten schon sein Vater und sein Ahn im Auge; nur dass diese mit derselben nicht offen hervortraten ¹⁾. Als nämlich Ḥafiz Abū Bekr b. al-Ğadd seine erste Audienz bei dem Vater des Ja'kūb nahm, fand er vor ihm das Werk des Jānus über das kanonische Gesetz. „Sieh' nur Abū Bekr! — so redete er den Gelehrten an — ich betrachte hier diese auseinandergehenden Meinungen, welche man in späteren Zeiten in Allāh's Religion aufbrachte; in einer und derselben Frage findest du vier und fünf und noch mehr Lehrmeinungen; wo steckt nun eigentlich die Wahrheit und an welche der auseinandergehenden Ansichten müsse sich der Nachbeter halten? Abū Bekr begann hierauf die dem Herrscher auftauchenden Schwierigkeiten zu lösen. Er aber unterbrach den Vortrag des Gelehrten mit den Worten: „O Abū Bekr, es giebt nur entweder dies hier — da deutete er auf ein Koranexemplar — oder dies da — auf das Traditionswerk des Abū Dāwūd zu seiner Rechten deutend — oder das Schwert“ ²⁾. In den Zeiten Ja'kūb's aber trat all dasjenige in die Oeffentlichkeit, was zu Zeiten seines Vaters und Grossvaters im Verborgenen schwebte“ ³⁾. Al-Damīrī, der dieses für die Geschichte der Zāhirschule hochwichtige Ereigniss in kurzen Worten ebenfalls mittheilt⁴⁾, setzt hinzu, dass die durch den Almohadenherrscher inaugurierte Richtung eifrige Nachfolger fand an den beiden Ibn Dihja, nämlich dem Brüderpaare Abu-l-Chatṭāb und Abū 'Amr und an Muḥjī al-dīn Ibn 'Arabi.

Der ältere Ibn Dihja ist in der theologischen Welt des Islām namentlich durch die Opposition bekannt geworden, die er einem Lieblingsglauben des orthodoxen Volkes entgegensetzte, welches Muhammed trotz seiner eigenen Verwahrung dagegen ⁵⁾, dem Jesus an Wunderübungen nicht gerne nachstehen lassen wollte. Die naive Orthodoxie des Islām wurde von ihren Theologen gern in dem Glauben bestärkt, dass Muhammed seine verstorbenen Eltern vom Tode auferweckte, damit sie, die während ihres Lebens Heiden waren, das Prophetenthum des Sohnes laut bekennen, um so des muslimischen Paradieses theilhaftig werden zu können, dessen sie

1) 'Abd al-Mu'min begünstigte die málikitische Schule. Al-Damīrī I p. 114. 2) Eine ähnliche Aeußerung überliefert Abu-l-Ḥasan al-Ğudāmī

von Sultān Abu-l-Walīd, bei M. J. Müller, Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber p. 118. 3) Al-Marrākošī, Kitāb al-mu'ğib

ed. Dozy p. 11—12. 4) Ḥajāt al-ḥajwān I p. 10v. 5) Vgl. mein Culte des Saints chez les Musulmans p. 3 ff.

ohne dies Bekenntniss verlustig wären. Al-Sujûṭî verfasste nicht weniger als sechs Werke zu Gunsten dieses Glaubens und zur Widerlegung der gegnerischen Argumente, welche namentlich auf den äussern Sinn (ظاهر) der Traditionen ¹⁾ gegründet, durch unsern Ibn Dihja vertreten werden ²⁾. Dieser andalusische Theologe ist besonders als grosser Traditionssammler berühmt, wird aber gleichzeitig beschuldigt, viel Unbeglaubigtes in Umlauf gesetzt zu haben, vielleicht um dem Zugeständniss des Kijâs auszuweichen (s. oben p. 7). Er war, wie es scheint, in der Kritik der Glaubwürdigkeit der Traditionen sehr liberal; Ibn 'Arabî beanstandete z. B. die Richtigkeit eines Traditionssatzes, wogegen Ibn Dihja bemerkt: „Wie wunderbar ist es doch, dass Ibn 'Arabî diesen Satz in seinem Buche كتاب الغوامض والعوامم zurückweist, während er doch bekannter ist als die Morgenröthe“ ³⁾. Er bereiste viele Länder um sich in der Traditionswissenschaft zu vervollkommen; auch in der Luḡawissenschaft war er als grosse Autorität anerkannt ⁴⁾. Nach vielen Reisen nahm er seinen ständigen Aufenthalt in Aegypten, wo er als Erzieher des später unter dem Namen Al-Malik al-Kâmil bekannten Fürsten thätig war, der ihm grosser Ehren theilhaftig werden liess. Auf den Thron gelangt gründete dieser Fürst für seinen Erzieher eine eigene Professur der Traditionswissenschaft an der neuerrichteten Traditionsschule, durch welche der die Wissenschaften hochhaltende Ejjubidenfürst dem durch Nûr al-dîn Maḥmûd al-Zengî in Damaskus gelieferten Muster einer Fachschule für Ḥadîṭwissenschaft nachzueifern suchte ⁵⁾. Diesem Protector, der auch als mächtiger Fürst nicht aufhörte, seinem ehemaligen Lehrer die grössten Ehren zu erweisen ⁶⁾, widmete der dankbare Gelehrte sein Werk تنبيه البصائر في أسماء أم الكتاب, eine Synonymik der Benennungen des Weines, in welchem es der Verf. allen Vorgängern zuvorthuend bis zu 190 Namen des ver-

1) Kitâb al-aḡânî XVI p. 14 wird ein Ausspruch Muhammed's mitgetheilt, wonach der tugendhafte Hâtim ebenso wie sein eigener Vater und der Vater Abraham's in der Hölle seien.

2) Diese Daten sind jetzt zusammengestellt im Burda-commentar von dem noch lebenden Šeich der Al-Azharmoschee Ḥasan al-Idwî, Al-Nafaḥât al-šâḡilijja I p. 84 ff. (Dieses Werk umfasst 3 Bände, von denen die zwei ersten in Lithographie, der dritte in Typendruck erschienen ist; danach ist die Angabe im Wissenssch. Jahresber. der DMG. für 1879 p. 160 Anm. 177 zu corrigiren).

3) Al-Damirî I p. 248.

4) Seine Biographie bei Ibn Challiḡân ed. Wüstenf. IV p. III nr. 508. Ṭabaḡât al-Ḥuffâẓ XVIII nr. 16; bei beiden wird nicht angegeben, was Al-

Maḡḡarî I p. 85 ausdrücklich bemerkt, dass Ibn Dihja المذهب الظاهري.

5) Al-Maḡḡarî, Chiṭaṭ II p. 375.

6) Al-Maḡḡarî II p. 94.

abscheuten Getränkes brachte. Wie dankbar er die Wohlthaten seines fürstlichen Schülers erkannte, zeigen folgende Worte der

Dedication an denselben: وشرفته بنسم مولانا سلطان الاسلام غيث الانام عماد [دين] الله كهف الأمة ناصر الشريعة محيي السنة السيد الاجل اعالم العامل السلطان الملك الكامل ناصر الدين والدين عز الملوك والسلاطين ظهير امير المؤمنين ادام الله على und so fort in den über-

schwenglichsten Ausdrücken des Ruhmes und der Schmeichelei, die wir ja in gelehrten Dedicationen muhammedanischer Schriftsteller an ihre Protectoren und Fürsten so oft finden; besonders aber das von Dankbarkeit übersprudelnde Lobgedicht, welches diesen ruhmredigen Worten folgt ¹⁾. Als fanatisch orthodoxer Muslim, denn dies zu sein bietet die theologische Methode der Zāhiriten mehr Anlass als irgendwelche andere Richtung des orthodoxen Islām, hat er auch in diesem lexicalischen Werke keine Gelegenheit unbenutzt vorübergehen lassen, wo er sich als altgläubigen Muslim documentiren konnte. Besonders wunderbarlich berühren uns seine polemischen Ausfälle gegen Etymologien von Weinnamen, die von einer günstigen, wohlwollenden Betrachtung dieser „Mutter aller Todsünden“ ausgehen ²⁾; er geht oft so weit, die Berechtigung von überlieferten Namen des Weines geradezu in Abrede zu stellen, wenn diese Namen von dem verabscheuten Getränke etwas Vortheilhaftes aussagen. Der Kürze halber verweise ich bloss auf die Artikel in denen er dieses Bestreben be-

thätigt; es sind die Artikel: الزبينة, الشبرونية, الراحة, الذكية, الزبيبة, العروس, العلف, الغنية, الكلفاء, المحببة, المسرية, الطاردة, المطيية, النفاس, الناجود. Als Probe des in diesem Buche zu Tage tretenden Geistes will ich mittheilen, was er bei Gelegenheit der Benennung اللطف sagt, um den Leser mit der allgemeinen Richtung dieses Verfassers bekannt zu machen. Ibn Dihja behauptet nämlich, dieser Name, welcher Huld bedeutet, sei von den Missethättern, welche Gottes Gebote verachten, einem so verächtlichen Gegenstande, wie es der Wein ist, beigelegt worden. Er geht

1) Hschr. der Leidener Universitätsbibliothek Cod. Warner nr. 581 Bl. 3 b. 2) Ibn Dihja schrieb ausserdem ein Buch: **وهج الجمر**

في تحريم الخمر, das er in der Synonymik einigemal citirt.

sogar so weit, aus purem Fanatismus, den Beinamen des Weines *الخسروانى* vom Verbum *خَسَرَ* abzuleiten, nur zu dem Zwecke, um das abscheuliche Getränk um einen Ehrennamen zu verkürzen ¹⁾. Mit seinem dogmatischen Bekenntnisse in engem Zusammenhange steht jedoch eine gelegentliche schmähende Aeusserung über den Mu'taziliten Al-Nazzâm in einer Anekdote über die Begegnung des Dogmatikers mit einem Lastträger, auf welche wir der Kürze halber hier nur verweisen können ²⁾.

Dieser Ibn Dihja erlag zuletzt dem Neide seiner Feinde, die ihm seinen Ruhm und seine hervorragende Stellung in Aegypten missgönnten und alles Mögliche daran setzten, ihn als Schwindler zu entlarven. Die Bemühungen der Feinde verfielen anfangs nicht an der wohlmeinenden Gesinnung des Fürsten. Einem Gelehrten, Namens Abû Ishâk Ibrâhîm Al-Sanhûrî, der eigens nach Andalusien reiste, um Daten für den Nachweis dessen zu sammeln, dass Ibn Dihja nie die Vorträge jener Schejche hörte, deren Schüler zu sein er vorgab, gelang es auf Grundlage eines durch alle jene Schejche gefertigten Protokolles, die Lügenhaftigkeit des fürstlichen Günstlings documentarisch nachzuweisen; nichtsdestoweniger wurde dieser Ankläger auf Befehl des Fürsten gefänglich eingezogen und auf einem Esel durch die Stadt geführt, während öffentliche Ausrufer die Ursachen dieser Bestrafung kundthaten ³⁾, dann wurde er Landes verwiesen. Auch die Anklage Al-Sanhûrî's, dass Ibn Dihja seine Genealogie ganz fälschlich auf den kinderlos verstorbenen Kelbiten Dihja und auf Al-Husejn zurückführe ⁴⁾, blieb von Seiten

1) *Tanbih al-bašâ'ir* l. c. s. v. *خسروانى* und *لطف*.

2) *ibid.* s. v. *روح النرق* — *سموها بذلك قديما ولهم في ذلك* — *اشعار ومن آخر من قال فيه واهل البطالة يستحسنون قوله والله والمسلمون يكرهون اعتقاده وفعله وهو ابو اسحاق ابراهيم بن سيار المعروف بالنظام المتكلم المعتزلى البصرى مولى بنى ضبيعة.*
Vgl. den hierauf citirten Vers und den Anlass desselben bei Houtsma l. c. p. 82 nach Ibn Kutejba. 3) *أشهر على حمار* vgl. Abul Maḥâsin II

p. 183, ult., vgl. *ibid.* p. 19., 15. Al-Mubarrad, Kâmil p. 331. Dozy's Supplément etc. I p. 186 a, 795 a. II 69 a. Ibn Baṭṭûṭa I p. 220. Aus der vulgären Literatur 'Antar (Kairo) IX p. 14f vgl. *ib.* XVIII p. 41 u. a. m. Vgl. noch Quatremère, Mémoires géogr. et historiques de l'Égypte II p. 260. 4) Auf dem Titelblatte des Cod. Warner nr. 581 wird er genannt:

السيد الامام العالم الاوحد ملك الحقاظ سلطان المحدثين عالم

Al-Malik al-Kâmil's unberücksichtigt. Ein Dichter, Abu-l-Mahâsin ibn 'Onejn bemerkt aus diesem Anlasse mit vernichtender Satire gegen die schwindelhafte Stammtafel des problematischen Hofgelehrten, dass in Bezug auf seine kelbitische Genealogie soviel als sicher angenommen werden darf, dass wenn er auch nicht von Kelb, doch wohl von kelb (Hund) abstamme, eine Bemerkung, bei deren Gelegenheit daran erinnert werden kann, dass in ähnlicher Weise die Benennung Ibn al-Kelbî thatsächlich von dem nicht-arabischen Postmeister (oder Polizeichef) des Chalifen Al-Mutawakkil¹⁾, mit Rücksicht darauf gebraucht wird, dass sein Vater den Beinamen „Wachthund der Karawanenstation“ führte²⁾. Später aber hatte der Sultân selber Gelegenheit, sich von den Schwindeleien seines gelehrten Günstlings zu überzeugen; er setzte ihn ab und ernannte zu seinem Nachfolger in der Professur an der Traditionsschule seinen Bruder Abû 'Amr 'Otmân (st. 634)³⁾. Auch dieser Gelehrte wird unter den Anhängern der Zâhirschule genannt; näheres über seine gelehrte Wirksamkeit habe ich jedoch nicht in Erfahrung bringen können.

Wir kommen wieder darauf zurück, worauf hinzuweisen wir bereits oben S. 132 Gelegenheit gefunden, dass für die Zugehörigkeit zur Zâhirschule der dogmatische Standpunkt ganz indifferent ist. Unabweisbar drängt sich uns diese Thatsache auf, wenn wir in Betracht ziehen, dass Anhänger der şîfischen Richtung so bequem Raum fanden im Rahmen der Zâhirschule. Einer der ältesten Anhänger Dâwûd's war der im Jahre 303 verstorbene Şâfi Ruwejm b. Aḥmed⁴⁾. Ich vermute, dass dies keine zufällige Erscheinung ist; sie ist vielmehr in der eigenthümlichen Anschauung der Şâfi's in Betreff des muhammedanischen Religionsgesetzes begründet. Die mystisch-theosophische Schule der muhammedanischen Theologie verwarf die juristischen Spitzfindigkeiten der Kanonisten, in welchen sie die Wissenschaft der Werkheiligkeit erblickt und mit ihrer eigenthümlichen Anschauung von dem Werthe und der Bedeutung des Gesetzes könnte sich eine peinliche Zugehörigkeit zu einer bestimmten, in einer der vier orthodoxen Fikhschulen, im Gegen-

الخافقين مفتى الفرق اقضى القضاة ذو النسبين الطاهرين ما بين
دحية والحسين. Der Titel مفتى الفرق weist darauf hin, dass I. D.
keine feste Stellung mit Bezug auf eine bestimmte orthodoxe Rechtsschule einnahm.

1) Die betreffende Stelle ist ein interessanter Beleg zu Kremer, Cultur-
geschichte I 193 unten. 2) Kitâb al-agânî IX p. ۲۸ ولم يكن

ابن الكلبي هذا من العرب انما كان ابوه يلقب كلب الرجل فقيل
له الكلبي. 3) Al-Maḥḥarî I p. ۵۳۳, ۵۲۵ ff. II p. ۹۴.

4) Abu-l-Mahâsin II p. ۱۹۸.

satz gegen die Schwesternmadāhib zur Ausprägung gelangenden Auffassung des Gesetzes nicht vereinigen. Da ihnen die gesetzlichen Formen nur kleinliche Mittel sind zur Erreichung tieferer religiöser Ziele, so muss ihnen innerhalb des Islām selbst die verschiedene Art der Erfüllung dieser Formen, wie sie in den Madāhib festgesetzt wird, völlig gleichgültig sein. Darin liegt nun die Verwerfung des Taḳlīd; ein negatives Princip, in Bezug auf welches, allerdings in verschiedenem Sinne, die Zāhiriten mit den Mystikern dieselbe Ueberzeugung hegen. Es ist bekannt, wie die mystische Schule von den Unterschieden der vier orthodoxen Schulen denkt, und wie ihr die trockene, rein formelle Auffassung der Fikhwissenschaft völlig werthlos erscheint¹⁾. Und den Unterschied der Madāhib in der Auffassung des formalen Theiles der Religion muss sie geradezu als die der ihrigen am meisten entgegengesetzte theologische Richtung ansehen. Im III. Jhd. hören wir von Jaḥja b. Mu'āḍ al-Rāzī (st. 258) folgende Anrede an die „Gelehrten der Welt“: Euere Schlösser sind ḳaiṣarisch, euere Häuser choroisch, euere Kleidung ṭālūtisch, euere Fussbekleidung goliathisch, euere Gefässe pharaonisch, euere Reitthiere ḳarūnisch, euere Tische ḡāhilitisch, euere theologischen Madāhib satanisch: wo bleibt nun das Muhammedanische?²⁾ Also geradezu satanisch werden die Madāhib al-fikḥ genannt! Diese Verwerfung der Madāhibunterschiede ist die allgemeine Anschauung der mystischen Schule, die in allen ihren Schriften zu klarer Ausprägung gelangt. Wir begnügen uns, auf eine der hervorragendsten Autoritäten dieser Schule, auf Al-Ḳuṣejrī hinzuweisen³⁾. Al-Ša'rānī hat sein

1) Noch in neuerer Zeit finden wir bei einem mālikitischen Theologen mit ausgeprägter ṣūfischer Färbung folgenden Ausspruch: **مَنْ تَفَقَّهَ وَلَمْ يَتَصَوَّفْ فَقَدْ تَفَسَّقَ وَمَنْ تَصَوَّفَ وَلَمْ يَتَفَقَّهَ فَقَدْ تَزَنَّدَقَ وَمَنْ تَفَقَّهَ يَتَصَوَّفْ فَقَدْ تَفَسَّقَ** und **وَتَصَوَّفْ فَقَدْ تَحَقَّقَ** 'Abd al-Bāḳī al-Zarkānī II p. 190 (Text). Der

diesen Ausspruch gethan ist selber Jurist. 2) Al-Damīrī I p. 101 **يَا**

أَصْحَابَ الْعِلْمِ قُصُورَكُمْ قَيْصَرِيَّةٌ وَدِيُوتُكُمْ كَسْرُوتِيَّةٌ وَأَثْوَابُكُمْ طَالُوتِيَّةٌ وَأَخْفَافُكُمْ جَالُوتِيَّةٌ وَأَوَانِيكُكُمْ فَرَعُونِيَّةٌ وَمَرَاكِبُكُمْ قَارُونِيَّةٌ وَمَوَاتِدُكُمْ جَاهِلِيَّةٌ وَمَذَاهِبُكُمْ شَيْطَانِيَّةٌ فَأَيُّنَ الْمُحَمَّدِيَّةِ 3) Risāla (Hschr.

der Universitätsbibliothek in Budapest Nr. II) Bl. 277 a **وَيَقْبَحُ بِالْمُرِيدِ أَنْ يَنْتَسِبَ إِلَى مَذْهَبٍ مِنْ مَذَاهِبِ مَنْ لَيْسَ مِنْ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ وَلَيْسَ انْتِسَابُ الصُّوفِيِّ إِلَى مَذْهَبٍ مِنْ مَذَاهِبِ الْمُخْتَلِفِينَ سِوَى طَرِيقَةٍ**

ganzes theologisches System auf diese Grundanschauung von den Madāhib gebaut¹⁾; und auch in seiner hochinteressanten Selbstbiographie hat er an vielen Stellen derselben Anschauung unzweideutigen Ausdruck gegeben. Der letztgenannte Theosoph gehört übrigens zu jener Gruppe der ṣūfischen Theologen, welche die vollkommene Ergründung der kanonischen Gesetzwissenschaft als unerlässliche Vorschule des Ṣūfismus bezeichnet, zu dem Zwecke, um bei polemischen Anlässen die Waffen aus der Rüstkammer der Gegner in erfolgreicher Weise holen zu können. Allerdings bemerkt er, dass so geschulte Ṣūfi's zu seiner Zeit bereits so selten wie „rother Schwefel“ geworden waren. Auch daraus, dass Al-Sa'rānī die gründliche Kenntniss der Gesetzwissenschaft, bloss zu Zwecken der erfolgreichen Parteitaktik fordert, nicht aber wegen des gottgefälligen Wesens dieser Wissenschaft, können wir ersehen, wie tief der Werth der in den Rechtsschulen geübten Wissenschaft in den Augen des rechten Ṣūfi steht, welcher, wie wir bei Al-Kuṣejrī sehen, die „Wissenschaft der Gotteserreichung“ der Wissenschaft der „dialektischen Beweisführung“ der kanonischen Theologen, sowohl der Traditionarier als auch der spekulativen Schule, als diametralen Gegensatz gegenüberstellt.

الصوفيّة الّا نتيجة جهلهم بمذاهب اهل هذه الطريقة فان هؤلاء
حاجّاجهم في مسائلهم اظهر من حاجج كلّ احد وقواعد مذاهبيهم
اقوى من قواعد كلّ مذهب والناس اما اصحاب النقل والاثم واما
ارباب العقل والفكر وشيوخ هذه الطائفة ارتقوا عن هذه الجملة
فالذى للناس غيب فلهم ظهور والذى للخلق من المعارف مقصود
فلهم من الحق سبحانه وتعالى موجود فهم اهل الوصال والناس
اهل الاستدلال وهم كما قال القائل

ليلى بوجهك مشرق وظلامه في الناس سار
فالناس في سدف الظلام ونحن في ضوء النهار

1) Vgl. oben S. 38.

2) Laṭā'if al-minan Bl. 13 b وسمعت

سيّدى على الخواص يقول قد اجمع اشياخ الطريق على أنّه لا
يجوز لاحد التصدّر لتربية المريدين الا بعد تنبّحه في الشريعة
والآنها كما عليه السادة الشاذليّة فكان الشيخ ابو الحسن الشاذلى
وسيّدى ابو العباس المرسى وسيّدى ياقوت العرشى والشيخ تاج

Eine verwandte Anschauung finden wir in Bezug auf Fikḥ auch bei jenem muhammedanischen Theologen ausgeprägt, der im Islām die schönste Vereinigung zwischen formaler Gesetzwissenschaft und spiritualistischer Vertiefung geschaffen: bei Al-Ġazzālī. So wie im III. Jhd. Jahja al-Rāzī die Fikḥgelehrten mit ihren Madāhib „weltliche Gelehrte“ (علماء الدنيا) nannte, so zählt auch Al-Ġazzālī die von ihnen betriebene Wissenschaft unter die weltlichen Disciplinen (علوم الدنيا). Es ist der Mühe werth, die Worte zu lesen, in denen Al-Ġazzālī an einer der kühnsten Stellen seines denkwürdigen Buches ¹⁾ seiner Ansicht über die Werthschätzung der Fikḥwissenschaft Ausdruck verleiht, und seine weitläufige Auseinandersetzung mit folgenden Schlussworten krönt: „Wie könnte man sich denn auch vorstellen, dass die Wissenschaft von den Gesetzen über Ehescheidung, Eheprocesse, Geschäfte mit anticipirter Bezahlung der Kaufpreise, Miethverhältnisse, Baarzahlung u. a. m. eine Wissenschaft sei, welche für das Jenseits vorbereitet? Wer diese Dinge studirt, um dadurch Allāh näher zu kommen, ist geradezu verrückt“. Das theologische Element im Fikḥ hält er für etwas Accessorisches, ebenso wie etwaige mathematische, medicinische, grammatische u. a. m. Momente dieses Studiums, welche den Begriff desselben durchaus nicht bestimmen können. Diese Qualificirung des Fikḥ ²⁾ steht allerdings in einem, vielleicht auch beabsichtigten, scharfen Gegensatze zu jener Ansicht, dass das Fikḥ vorwiegend علم الآخرة bezeichnen soll ³⁾. Auch über die Methode der Gesetzdeduction hat sich Al-Ġazzālī ausgesprochen: „Die Wurzeln der Gesetzwissenschaft — so sagt er — sind vier: das göttliche Buch, die Sunna des Propheten, der Consensus der Gemeinde und die von den Genossen überlieferten Worte und

الدين بن عطاء الله رضى الله تعالى عنهم لا يدخلون أحداً في الطريق إلا بعد تبصرة في علوم الشريعة بحيث يقطع العلماء في مجالس المظاهرة بالحجج الواضحة فإذا لم يتبصر كذلك لا يأخذون العهد عليه أبداً وهذا الأمر قد صار أهله في عهد الزمان أعز من الكبريت الأحمر.

1) Ihjā I p. ١٧—١٨. Damit zu vergleichen ist auch ein Urtheil über die Beschäftigung mit Fikḥ in desselben Verfassers Paraenese: „O Kind!“

2) ibid. III p. ١٨, wo er in anderem Zusammenhange auf die Classificirung der Wissenschaften zurückkommt, erwähnt er das Fikḥ nicht ausdrücklich.

3) Vgl. Sachau, Zur ältesten Gesch. d. muhammed. Rechts p. ١٦.

Thaten (أثار الصحابة). Der Consensus ist eine solche Wurzel, insofern er auf die Sunna hinweist, er ist also eine Wurzel dritter Stufe. In demselben Sinne sind auch die Traditionen der Genossen als Wurzel der Gesetzwissenschaft zu betrachten; die Genossen nämlich waren Zeugen der Offenbarung und erfassten durch ihre Kunde von den das Geoffenbarte begleitenden Umständen Vieles, was Andere nicht mit eigenen Augen sehen konnten. Oft umfasst der sprachliche Ausdruck nicht Alles, was durch die Kenntniss von den eine Thatsache begleitenden Umständen erfasst werden kann. Darum haben auch die Gelehrten anbefohlen, dass man sich nach den Genossen richte und sich an dasjenige halte, was von ihnen überliefert ist. „Zweige“ der Gesetzwissenschaft sind jene Dinge, welche aus jenen Wurzeln abgeleitet werden können, und zwar nicht nach Massgabe ihres wörtlichen Ausdruckes, sondern dadurch, dass die Vernunft auf den tieferen Sinn achtet und sich in Folge davon das Verständniss erweitert, so zwar dass aus dem ausgesprochenen Wort etwas unausgesprochen Gebliebenes erschlossen wird. Z. B. aus dem Worte der Tradition: „Der Richter möge kein Urtheil fällen, wenn er sich im Zustande des Zornes befindet“, wird gefolgert, dass er auch dann kein Urtheil spreche, wenn er mit Verdauungsbeschwerden behaftet ist, oder wenn er dem Hunger oder krankhaften Schmerzen unterworfen ist“¹⁾. Dies letztere ist das, was beim rechten Namen Kijās genannt wird, und es ist nicht wenig merkwürdig, dass Al-Gazzālī, der nur an dieser einen Stelle seines Ihjā von den Quellen der muhammedanischen Gesetzdeduction handelt, einerseits der Nennung der Analogie aus dem Wege geht, und andererseits in der Reihe der primären Quellen (Wurzeln) die „Ātār der Genossen“ als besondere Nummer behandelt, während sie sonst unter Sunna oder Igmā‘ subsumirt zu werden pflegen. Es hat den äusseren Anschein, als thäte er dies, um die Vierzahl der Uşūl al-fikh oder Arkān (al-igtihād) beibehalten zu können, zu welchen sonst auch Kijās gezählt zu werden pflegt. Es kann nicht übersehen werden, dass Al-Gazzālī an dieser Stelle von dem gewöhnlichen Wege der analogistischen Theologen abweicht. Wenn er auch die Berechtigung der Analogie den Zāhiriten gegenüber anerkennt, gleiches Recht und gleiche Würde mit den traditionellen Quellen erkennt er ihr nicht zu. Zum vollen Bewusstsein dieses Gegensatzes gelangte er jedoch selbst nicht, oder er besass nicht den Muth, denselben consequent zu bekennen. Es ist vielleicht eines jener, zur Beförderung des Erfolges seines Werkes geübten Zugeständnisse (s. die Einleitung des Ihjā) an das System der Fukahā, dass er an einer anderen Stelle die Analogie als ebenbürtiges Element der praktischen Theologie anerkennt. Er thut dies in einer, in sein Ihjā eingeschalteten Specialschrift über das

1) Ihjā I p. 10.

3. Die andere
ab das!
Es schreibt
nach dem Buch
Schröder in der StB
des F. u. d. d. d. d.
s. d. d. d. d. d. d. d. d.
d. d. d. d. d. d. d. d.

Erlaubtsein der Instrumentalmusik (مسئلة السماع), in deren Einleitung er sich in folgender Weise hören lässt: „Die Kenntniss der in das Gebiet der Gesetzkunde gehörigen Dinge (الشرعيّات) wird umfasst durch das klare Textwort und durch Analogien, welche aus Textworten gefolgert werden. Unter Ersterem verstehe ich dasjenige, worüber sich der Prophet in Worten oder Thaten geäußert hat; unter Kijās verstehe ich den aus seinen Worten und Thaten zu folgernden tiefern Sinn“¹⁾. Al-Gazzālī hat übrigens in seiner vielbewegten Theologenlaufbahn in Betreff des Kijās eine Wandlung durchgemacht. So wird z. B. berichtet, dass er anfänglich jene Form der Analogie, die man Kijās al-ṭard²⁾ nennt, (und wofür die oben S. 41 f. behandelte Materie als Beispiel angeführt zu werden pflegt) in Uebereinstimmung mit den chorāsānischen Šāfiiten³⁾ als berechnigte Form des Kijās nicht anerkennen wollte, in einem späteren Werke jedoch die Nothwendigkeit der Anerkennung dieser Form des Kijās nachwies⁴⁾. — Wir können

1) Ihjā II p. ٣٢٨.

2) Es würde zu weit führen, im Rahmen dieser Schrift uns auch auf die Erklärung der verschiedenen Formen und Arten des Kijās einzulassen. Das Wichtigste, und darunter auch die Definition des Kijās al-ṭard im Unterschiede von Kijās al-illa, Kijās al dalāla und Kijās al šubha findet der Leser im Dictionary of technical terms etc. p. ١١٩١.

3) Die šāfiitische Schule zerfällt in zwei Abtheilungen: die chorāsānische, die den Abū Hāmid al-Isfarā'ini, und die 'irāḳische, die den Kaḥfāl al-Marwazī als ihren Imām anerkennt. Man nennt Gelehrte, die als Autoritäten für beide Zweige der šāfiitischen Schule anerkannt wurden, z. B. Al-Nawawī (s. Vorrede zu Tahḍīb), Ġamāl al-dīn al-Bulkejnī u. a. m.

vgl. Ibn al-Mulaḳḳin Bl. 103 b.

4) Waraḳāt Bl. 48 a ولم يذكّر

قياس الطرود فكأنّه يرى أنّه غير مقبول وهذا هو ظاهر قول الخراسانيين من اصحابنا وقد شدّد الغزاليّ الإنكار (الفكر) (cod. في كتابه المشتمل على قياس الطرود وقال أنّه تصرف في الشرع بغير دليل يرجع عن هذا القول في كتابه الذي سمّاه شفاء العليل وقال القول بقياس الطرود لا بدّ منه وقد عمل به الصحابة رضيهم ومن بعدهم من اهل العلم فان الاجناس الستة المنصوص عليها في باب الربا اختلف الصحابة في علّة الربا فيها والحقّ كلّ بها ما يراه مشتركاً في العلّة وليس ثمّ الا اوصاف طردية مثل الطعام والكيل والجنس والتقدير،

aus der oben angeführten Stelle des Ihjâ mindestens die Tatsache folgern, dass Al-Ġazzâlî in jener Epoche seiner theologischen Thätigkeit, in welcher er die ihn durchdringende theosophische Neigung mit der Wissenschaft der Fuḡahâ zu vereinigen bestrebt war, das Kijâs der Letzteren nicht so leichtthin den traditionellen Quellen des Gesetzes gleichstellen mochte.

Es musste aus den vorangehenden Auseinandersetzungen klar werden, dass die Grundlehren der Zâhirschule auf die Anhänger der Theosophie nicht gewöhnliche Anziehungskraft ausübten. Zu den muhammedanischen Theologen, welche sich unter dem Einflusse der während der Almohadenherrschaft zur staatlichen Geltung gelangten Zâhirrichtung im Fikḥ anschlossen, wird auch der berühmte Mystiker Muḡjî al-dîn Ibn 'Arabî (st. 638) gezählt. Ibn 'Arabî war „ein Zâhirî in Betreff des rituellen Theiles der Religion, ein Bâṭinî in Bezug auf die Glaubenslehre“¹⁾. Sehr interessant ist bezüglich der zâhiritischen Anschauung dieses Mystikers folgende Notiz. In seinem Werke „Fuṭûḡât“ spricht er unter anderen auch von der Ankunft des Mahdî, ihre Vorzeichen und die dieselbe begleitenden Ereignisse. Al-Mahdî soll bekanntlich die mit Unrecht erfüllte Welt wieder mit Recht erfüllen und Gericht halten über die ganze Menschheit. Nun stellt sich dies der zâhiritische Mystiker in folgender Weise vor. „Er wird nach der durch das Ra'j nicht getrübbten Religion urtheilen, und in dem grössten Theile seiner Urtheile den Schulmeinungen der Gelehrten widersprechen“²⁾. An einer anderen Stelle dieses Werkes sagt er wieder vom Mahdî: „Die Worte der Tradition: „Der Mahdî folgt meiner Spur, so dass er nicht irrt“, beweisen, dass er der muhammedanischen Tradition folgt und nichts Untraditionelles übt und dass ihm die Anwendung der Analogie untersagt ist, wenn klare göttliche Aussprüche vorhanden sind, die er durch den Engel der Inspiration erhält, so wie nach der Ansicht mancher Gottesgelehrten die Anwendung der Analogie überhaupt allen Gottesgläubigen verboten ist“³⁾. Also auch Al-Mahdî selbst ist Zâhirî. Ibn 'Arabî studirte übrigens — wie Al-Makkarî berichtet — die Werke des Ibn Ḥazm, die er auch in seiner Igâza aufzählt. Er war es auch, der einen Auszug aus dem dreissig Bände fassenden Werke des Ibn Ḥazm كتاب المحلى

1) Al-Makkarî I p. ٥٩٧, ibid. p. ٥٩٩ وكان ظاهرى المذهب

العبادات باطنى النظر في الاعتقادات. 2) citirt bei Al-Idwî, Com-

mentar zur Burda I p. ١٨٤ ويخالف الرأى يحكم بالدين الخالص عن الرأى

في غالب احكامه مذاهب العلماء. 3) ibid. p. ١٨٥.

unter dem Titel كتاب المعلی redigirte ¹⁾. Der Codex, den die herzogl. Gothaer Bibliothek von Ibn Ḥazm's Abhandlung über die Nichtigkeit des Kijās und des Ra'j etc. besitzt, wird auf die Ueberlieferung Ibn 'Arabī's zurückgeführt, dem wir also die Erhaltung dieses zusammenfassenden Grundwerkes über die Principien der Zāhirschule verdanken. In der Einführung dieses Werkchens erzählt er folgenden Traum: Ich sah mich im Dorfe Šaraf bei Sevilla, dort sah ich eine Fläche, aus welcher eine Anhöhe hervorragte. Auf dieser Anhöhe stand der Prophet, und ihm entgegen kam ein Mann, den ich nicht kannte; die beiden umarmten sich so fest, dass sie in einander aufzugehen und zu einer Person zu werden schienen. Grosser Lichtglanz verbarg sie vor den Augen der Menschen. „Möchte ich doch wissen“ dachte ich „wer dieser fremde Mann sei?“ Da hörte ich sagen: „Dies ist der Traditionsgelehrte 'Alī ibn Ḥazm“. „So gross ist also — dachte ich, nachdem ich erwacht war — der Werth der Tradition“. Ich hörte vordem nie den Namen Ibn Ḥazm's. Einer meiner Sejeche den ich darüber befragte, theilte mir mit, dass dieser Mann eine Capacität auf dem Gebiete der Traditionswissenschaft sei“. So wurde denn der eifrige Verfechter der Zāhirschule, den seine Zeitgenossen verketzerten und verpönten, durch den grössten Mystiker einer spätern Zeit, der auch selbst Zāhirī gewesen, mit dem Nimbus der Wunderlegende geschmückt ²⁾. Alle diese Daten beleuchten zur Genüge die Thatsache, dass der grosse Theosoph in der Gesetzkunde den Lehrmeinungen der Zāhiriten anhing. Es ist in diesem Zusammenhange nicht befremdend zu erfahren, dass Ibn 'Arabī mit directem Isnād selbst von Abū Ḥanifa Aussprüche überlieferte, welche diese Lehrmeinung unterstützen und in welchen das Ra'j verpönt wird ³⁾.

Im selben Jahre wie Ibn 'Arabī starb noch ein anderer, in vielen Beziehungen merkwürdiger Anhänger der Zāhirschule in Andalusien, Abū-l-'Abbās Aḥmed b. Muḥammed al-Omawī

Ibn al-Rūmijja aus Sevilla. Er wird bald ⁴⁾ النباتی, bald

العشاب ⁵⁾ beigenannt; beides wegen seiner ausgezeichneten Kenntniss in der Botanik, von welcher Al-Maḥḥarī Proben mittheilt. Dieser Botaniker war ein ebenso ausgezeichnete Traditionskenner und in der Theologie folgte er dem Ibn Ḥazm, dessen fanatischer Anhänger er war. Er erhielt dafür auch den Namen الحزمی.

1) Bei Al-Ša'rānī I p. ۸۶ werden beide Werke unter den von Al-Ša'rānī durchstudirten Werken genannt. 2) Arab. Hschr. der herzogl. Bibliothek in Gotha Nr. 640 Bl. 1a. 3) Dictionary of technical terms

(s. v. استحقاق) I, ۳۹, 5 v. u. 4) Ṭabaḥāt al-Ḥuffāz XVIII nr. 18. 5) Al-Maḥḥarī I p. ۸۷.

4.

Die Zeit zwischen dem VI.—VII. Jhd. scheint nun auch die Blüthezeit der Zāhirschule in Andalusien gewesen zu sein. Ueber ihre Stellung in anderen Ländern in diesem Zeitraume ¹⁾ fehlt uns jede Nachricht. Auch in Andalusien schwindet mit den Almohaden die Macht und der Einfluss des zāhiritischen Systems. Wir hören weiter nur noch von einzelnen Gelehrten, die der Zāhirschule angehörten. Da finden wir den im Jahre 659 gestorbenen berühmten Gelehrten des Magrib Abū Bekr ibn Sejjid al-nās aus Sevilla, Prediger in Tūnis, der als Zāhirī bezeichnet wird ²⁾. Wir besitzen von ihm eine Biographie des Propheten, in welcher Ibn Hazm häufig angeführt wird. Es werden wohl in jenem Werke Materialien für die Zāhirijja zu finden sein, durch welche unsere Darstellung ergänzt werden könnte. Dann wird der im J. 745 verstorbene Atīr al-dīn Abū Hajjān genannt, der wieder seinerseits andere zāhiritische Zeitgenossen aufzählt, denen er begegnete: Abu-l 'Abbās Aḥmed Al-Anṣārī aus Sevilla der Ascet und Abu-l-faḍl Muḥammed Al-Fihri aus Santa Maria ³⁾. Was Abū Hajjān's Traditionstreue und sein zāhiritisches Bekenntniss anbelangt, dem er übrigens in späteren Jahren zu Gunsten der šāfi'tischen Richtung entsagte, so enthält seine bei Al-Makḥarī mitgetheilte Biographie mehrere Momente, die mit denselben in engem Zusammenhange stehen und seine theologische Richtung in interessanter Weise beleuchten. So sagt z. B. Abū Hajjān in einem Gedichtchen ⁴⁾:

„Würde ich nicht drei Dinge lieben, so wünschte ich nicht unter die Lebenden gezählt zu werden“

und unter diesen Dingen:

„Mein Festhalten an dem Hadīṭ, während die Menschen die Sunna des Ausgewählten vergessen haben und dem Ra'j folgen;

„Wirst du denn verlassen den klaren Text (naṣṣ) der vom Propheten herrührt, und wirst der Führung eines gewöhnlichen Menschen folgen? Fürwahr (wenn du dies thuest) so tauschest du Irreleitung für Rechtleitung ein“.

Wer erkennt hier nicht das ewige Caeterum censeo der Zāhiriten? Seine Vorliebe für die Tradition drückt Abu Hajjān auch in einem Lobgedicht auf Al-Buchārī aus:

„Ist etwa die Religion — so sagt er in diesem Lobgedicht — etwas an-

1) Der Andalusier Abū 'Āmir Muḥammed b. Sa'dūn Al-'Abdari st. 154 war **من أعيان الحفاظ وفقهاء الظاهريّة**. Dieser lebte nicht in seiner Heimath, sondern in Bagdād (Tab. Huff. XV nr. 40). Desgleichen lebte der aus Granada stammende Traditionsgelehrte Abū 'Abdallāh Al-Bajjāsī, dessen Hinneigung zur Zāhirijja hervorgehoben wird, in Aegypten (st. in Kairo 703) Al-Makḥarī I p. 60.. 2) Tab. Huff. XIX nr. 4. 3) Al-Makḥ. ib. p. 87v. 4) ibid. p. 87q.

deres, als was uns die Grossen überliefert, welche die traditionellen Aussprüche überbrachten von dem dessen Inneres voller Anmuth (dem Propheten)?“ u. s. w.¹⁾

Und in seinem Testament warnt er unter anderen vor der Speculation über das Wesen Gottes und seiner Attribute und anderen Dingen, welche das Untersuchungsgebiet der Aś'ariten und Mu'taziliten bilden²⁾.

Ibn Ḥaġar al-'Askalānī, der in seinem Werke über die Biographien berühmter Muhammedaner des VII. Jhdertes. auch diesem hervorragenden Vertreter der muhammedanischen Wissenschaft in jener Zeit einen besondern Artikel widmet, sagt von ihm: er sei Zāhirī gewesen sogar in der Grammatik³⁾. Man könnte leicht verleitet werden, diese Aesserung dahin zu deuten, dass Abū Ḥajjān in seiner Auffassung und Behandlung der Grammatik sich von der zu seiner Zeit bereits in Schwung gekommenen sprachphilosophischen Behandlungsweise der Grammatik⁴⁾ fern hielt, die unter anderen auch sein Zeitgenosse Husejn b. Muḥammed Al-Kurtubī betrieb⁵⁾. Ich halte jedoch folgende Auffassung des angeführten Urtheils für wahrscheinlicher. So wie die Zāhiriten ihr Fikḥ auf die überkommenen Traditionssammlungen gründeten, so arbeitete Abū Ḥajjān auch für die Wiederherstellung der ausschliesslichen Autorität der überkommen Grundwerke der Grammatik: namentlich des Buches von Sibawejhi und Ibn Mālik. Es wird uns thatsächlich die Nachricht mitgetheilt, dass Abū Ḥajjān für die Werke des Letztern Propaganda machte, die dunkeln Stellen in denselben erläuterte, dafür aber das grammatische Werk des Ibn Ḥāġib mit der Aeusserung verwarf: Dies ist Grammatik der Juristen (نحو الفقهاء). Er trug seinen Schülern nie ein anderes grammatisches Werk vor als das Grundwerk Sibawejhi's oder das Tashīl des Ibn Mālik⁶⁾. Seine Verehrung für erstern ist besonders noch aus folgender Episode seiner Biographie ersichtlich. Abū Ḥajjān hatte grosse Verehrung für Taḳī al-dīn Ibn Tejmijja, der merkwürdigsten Erscheinung im Islām des VIII. Jhderts⁷⁾. Um die Person und die Lehren dieses Ḥanbaliten dreht sich in

1) Al-Maḥḥarī I p. ٨٥٣ v. 4. 2) ibid. p. ٨٢٨. 3) Hschr. der Kais. Hofbibliothek in Wien, Mixt. nr. 245 Bd. I Bl. 101 b فکان

أبو حیان ظاهرياً حتى في النحو. 4) Vgl. meine Nachweise in der ZDMG. Bd. XXXI (1877) p. 545—49. 5) Al-'Askalānī I Bl. 341 b

وكان حسن التعلم جداً شديد العناية بتنزيل قواعد النحو على قواعد المنطق مغرّياً بالمنقشة في التعاريف والمواخذة والردّ والجواب.

6) Al-Maḥḥarī I p. ٨٢٨. 7) Vgl. einiges aus der Literatur bei Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur p. 33—34.

Syrien und Aegypten die gesammte theologische Bewegung seiner Zeit, in der sein Name gewissermassen das Lösungswort der theologischen Parteien ward. Keiner bestimmten Lehrmeinung angehörend, war er so zu sagen Muhammedaner „auf eigene Faust“. Sein Zeitgenosse, der Reisende Ibn Baṭṭa, der uns eine kurze Biographie dieses Gelehrten mittheilt, charakterisirt ihn sehr bündig mit den Worten: „er war ein bedeutender Mann, konnte über die verschiedensten Wissensgebiete sprechen, nur hatte er einen Sparren im Kopfe“¹⁾. Neben vielem Baroken, was er lehrte, flösst er uns auch Achtung ein für seine ethische Auffassung der Ehe; er hatte den Muth, das abscheuliche Institut des تحليل nach der dreimaligen Ehescheidung in einer eigenen Schrift zu verdammen²⁾. Unter den im Sinne der muhammedanischen Orthodoxie sonderbaren Lehren, die er verkündete, hebe ich besonders einige hervor: Er missbilligte es, den Propheten in der Noth anzurufen³⁾ und verbot die Wallfahrt zum Grabe des Propheten⁴⁾. In rücksichtslos unehrerbietiger Weise soll er von den ersten Chalifen geredet haben, wie er überhaupt in seinen öffentlichen Vorträgen grossen und kleinen, alten und modernen Gelehrten⁵⁾ an den Leib rückte. ‘Omar zieh er des Fehlers, von ‘Ali sagte er, dass er in 17 Fragen irrige Entscheidungen traf; ebenso frei und rücksichtslos sprach er sich über die übrigen Chalifen aus. Al-Gazzālī und die übrigen Aš‘ariten beschimpfte er — diese Freiheit hätte ihm bald das Leben gekostet — und über Ibn ‘Arabī schüttete er wie über die Mystiker überhaupt Schmähungen aus⁶⁾. In dogmatischer Beziehung lehrte er das Taḡsīm, die wörtliche Interpretirung der anthropomorphistischen Stellen des Koran und der Tradition, und hörte nicht auf, dieselbe zu bekennen, selbst nachdem er vor eine Inquisition gestellt, einen protokollarischen Widerruf seiner Lehren unterfertigt hatte⁷⁾. In einer seiner Predigten citirte er aus der

1) Ibn Baṭṭa, Voyages I p. 215. 2) Hschr. der Leidener Universitätsbibl. Warner nr. 511. Catalogus Bd. IV p. 134. Vgl. die

Tradition bei Al-Damīrī I p. ٢٠٧ ألا أخبركم بالنبي المستعار هو

المحلل ثم قال لعن الله المحلل والمحلل له الخ. 3) Al-‘Asḳalānī

Bl. 79 a أنه قال لا يستغاث بالنبي صلعم. 4) Al-Ḳaṣṭalānī II

منع من زيارة قبر النبي صلعم وهو من أبشع المسائل. ٣٩. المنقولة عنه.

5) wenn ich die Worte قوليهم وحديثهم in dem schlechten Codex den ich benütze in قديمهم وحديثهم emendiren darf.

6) Al-‘Asḳalānī Bl. 83 a f. 7) ibid. Bl. 84 a ان اليد والقدم والساق

ان اليد والقدم والساق

Tradition einen Text, in welchem die Worte vorkommen, dass „Gott von seinem Throne herabgestiegen“. Als er diese Worte las, stieg er einige Stufen der Kanzel herab und sagte: so wie ich hier herabsteige (هذا كنزولى). Im Fik̄h hielt er sich an keine der orthodoxen Secten, in deren Lehren er grössere Gelehrsamkeit besass, als die gelehrtesten Vertreter jedes einzelnen Madhab; er nahm das Recht des Iğtihād für sich voll in Anspruch und deducirte seine Urtheile zumeist aus den Traditionen und Âtâr²⁾; Zâhirit war er aber nicht, denn es wird ausdrücklich hervorgehoben, dass er das Kijās anerkannte³⁾. Er war unversöhnlicher Feind der aristotelischen Philosophie. In einer gegen die letztere gerichteten Streitschrift (نصيحة اهل الايمان في)

(الرد على منطق اليونان), aus welcher Al-Sujûtî einen Auszug verfertigte, sagt er unter anderen: „Diese Philosophen gehören in Lehre und Leben zu den niederträchtigsten Menschen. Die ungläubigen Juden und Christen sind ihnen vorzuziehen; die gesammte Philosophie steht nicht auf der Stufe der Juden und Christen, nach vollbrachter Fälschung ihrer Religionsschriften, geschweige

والوجه صفات حقيقية لله تعالى وانه مستو على العرش بذاته فقيل له يلزم من ذلك التجبر والانقسام فقال انا لا اسلم ان التجبر والانقسام من خواص الاجسام فالزم بانه يقول باخبر التجبر في ذات الله. — Der Widerruf Bl. 79 a.

1) Ibn Baṭāṭa I p. 217.

2) Diese Thatsache wird einige Dutzend-

male constatirt in der Apologie für Ibn Tejmijja الرد الوافر على من زعم أن من سمي ابن تيمية شيخ الاسلام فهو كافر Hschr. der Kön. Bibliothek in Berlin, Wetzstein I nr. 157, welche die Aussprüche berühmter Zeitgenossen über Ibn Tejmijja enthält; z. B. Al-Dahabi Bl. 17 b لا يفتي بمذهب معين بل بما قام الدليل عليه عنده ولقد نصر السنة المحضة والطريقة السلفية واحتج لها ببراہين ومقدمات وامور لم يسبق اليها واطلق عبارات احجم عنها الاولون والاخرون وهدبوا وجسر هو عليها حتى قام عليه خلق من علماء مصر والشام قياماً لا يجتج بالقران 3) Al-ʿAsḳalânî Bl. 81 b مزيد عليه ويدعوه وناظره والحديث والقياس ويبرهن وينظر الخ.

denn dass sie an ihre Stufe vor dieser Fälschung nicht hinanreicht¹⁾. Dieser und anderer Lehrmeinungen wegen musste er sehr oft im Kerker büssen und von Seiten der officiellen Theologen Verfolgung und Beunruhigung über sich ergehen lassen. Sowohl während seines Lebens als auch nach seinem Tode fand er aber auch eine nicht unbeträchtliche Zahl grosser Verehrer unter den Hanbaliten und anderen Muhammedanern. Während ihn die eine Partei, wegen seiner Opposition gegen die Religionsphilosophie des Aś'arī und wegen seiner Unabhängigkeit von den orthodoxen Rechtsschulen mit dem Namen eines Ketzers belegt, der den Consensus verlasse (خارج عن اجماع الامة), haben ihn andere der höchsten Ehren würdig gehalten und ihn den grössten Muhammedaner seiner Zeit genannt²⁾. Zu seinen Verehrern nun zählte auch unser Abū Ḥajjān, welcher den Ibn Tejmijja in Aegypten kennen lernte. Welch hohe Meinung er von dem vielangefindeten Manne hatte, beweist ein Lobgedicht auf ihn, das er einst vor einer gelehrten Versammlung improvisirte, die sich um Ibn Tejmijja schaar³⁾:

„Als wir zu Ṭakī al-din kamen, da trat uns entgegen ein Mann, der die Menschen auf Allāh's Wege ruft, ein Einziger ohne Fehl;
 „Auf seinem Antlitz prägt sich der Charakter derjenigen aus, welche die Genossen des Besten der Geschöpfe waren, ein Licht das den Mond überstrahlt;
 „Ein Gelehrter, durch welchen sich seine Zeitgenossen in Fröhlichkeit kleiden können; ein Meer, dessen Fluthen Perlen auswerfen;
 „Ibn Tejmijja nimmt in der Beschützung unserer Religion die Stelle des Herrn aus dem Stamme Tejm ein, als sich ihm die Moḍar widersetzten;
 „Er brachte die Wahrheit zum Vorschein, als ihre Spuren verwischt zu werden begannen; er löschte das Feuer des Schlechten aus, als dessen Funken zu fliegen begannen;
 „Vordem sprachen wir von einem Gelehrten, der da erstehen soll; und siehe da! Du bist der Imam, dessen alle harreten.“

Ibn Reḡeb sagt in seinem Kitāb al-ṭabakāt, dass dies die meisterhafteste poetische Leistung Abū Ḥajjān's sei⁴⁾. Bald aber

1) Hschr. der Leidener Universitätsbibliothek, Warner nr. 474. Bl. 35 b des Sujūtī'schen Auszuges. Dort wird auch von Al-Kuṣejrī folgendes Gedicht gegen die Philosophie (besonders des Ibn Sinā) angeführt:

قطعنا الأخوة من معشر	بهم مرض من كتاب الشفا
وكم قلت يا قوم انتم على	شفا جرف من كتاب الشفا
فلما استهانوا بتنبييها	رجعنا الى الله حتى كفا
فماتوا على دين رسطالسا	وعشنا على ملّة المصطفا

2) Al-Maḥrizī, Chiṭaṭ II p. 359.

3) Al-Maḥḥarī I p. 80v.

4) Al-radd al-wāfir Bl. 33 b ان ابا حيان لم يقل ابينا خيرا منها ولا افحل.

schlug diese hohe Verehrung in das Gegentheil um. Abû Ḥajjân der ein Gegner des Tağsim war, musste sich von Ibn Tejmijja abwenden, der in seinem Buche über den „Gottesthron“ (كتاب العرش) Ansichten lehrte, die in Abû Ḥajjân's Augen nicht als rechtgläubige bestehen konnten¹⁾. Diesen Bruch vollführte Abû Ḥajjân vor dem Jahre 737; denn wir hören, dass als er sich in diesem Jahre in Mekka zur religiösen Pilgerfahrt einfand, ein gewisser Muḥammed b. al-Muḥibb die Gedichte Abû Ḥajjân's aus seinem eigenen Munde kennen lernen wollte, der Dichter die Recitirung des Lobgedichts auf Ibn Tejmijja immer aufschob und dasselbe endlich am Schluss seiner übrigen poetischen Productionen unter grossen Entschuldigungen darüber vorbrachte, dass er dieses Gedichtes an einem solch heiligen Orte erwähne²⁾. Bei Al-'Askalânî finden wir sogar den Bericht, dass Abû Ḥajjân dieses Lobgedicht mit den Worten ablehnte: قد كسطنها من ديوانى ولا. Ich habe dies Gedicht aus meinem Diwân getilgt, und mag ihn nicht mehr zu Gutem erwähnen“. Es wird aber noch ein anderer Grund dafür angeführt, dass Abû Ḥajjân dem früher so hoch verehrten Meister seine Achtung entzog, und dieser Grund ist es eben, den ich für sein Verhältniss zu Sibawejhi's Buch als charakteristisch anführen will. Abû Ḥajjân — so wird uns in der Apologie Ibn Tejmijja's erzählt — besprach mit letzterem eine grammatische Frage. Der Šejch I. T. widersprach dem Abû Ḥajjân und forderte von ihm den Beweis seiner Behauptung. Abû Ḥajjân berief sich auf Sibawejhi. „Sibawejhi schwatzt hier; ist denn Sib. der Prophet der Grammatik den Gott gesendet, damit er dieselbe verkünde, so dass wir ihn als unfehlbar betrachten müssen? Sibawejhi hat bezüglich des Korans an 80 Stellen geirrt, die weder du noch er versteht“³⁾. In diesen oder ähnlichen Ausdrücken soll sich Ibn Tejmijja geäussert haben. „Er war ein unerschrockener, und in Sachen der Wahrheit rücksichtsloser Mensch“⁴⁾. Diese Aeusserung hat nun den Bruch zwischen Abû

1) Al-Maḥḥari I Bl. ۸۹۹, 11.

2) Al-radd al-wâfir Bl. 33 b.

يفسر سيبويه أسيبويه نبى النحو ارسله الله به حتى يكون
معصوماً سيبويه اخطأ في القرآن في ثمانين موضعاً لا تفهمها انت
خطأً في. In der entsprechenden Stelle bei Al-'Askalânî heisst es ولا هو

الكتاب في ثمانين الخ. Dies Kitâb scheint der Abschreiber des Al-radd al-wâfir auf den Koran verstanden zu haben; es bezieht sich aber wohl auf das Kitâb des Sibaw.

4) Al-radd al-wâfir Bl. 34 a vgl. Al-Maḥḥari p. ۸۵۷ s. v. u. ganz kurz. Al-'Askalânî Bl. 82 b.

Hajjân und Ibn Tejm. hervorgerufen; ersterer betrachtete sie als „eine Sünde, die nie verziehen werden kann“ اتَّخَذَهُ ذَنْبًا لَا يَغْفَرُ. Al-Askalâni hätte keine schärfere und treffendere Charakteristik der Stellung Abû Hajjân's zur grammatischen Literatur geben können, als indem er sagt, dass A. H. auch in der Grammatik Zâhiri war, d. h. die alten Autoritäten der Grammatik, namentlich Sibawejhi als unverletzliche Grundlagen betrachtete, ebenso wie es die Hadîtsammlungen in der Religionswissenschaft sind.

5.

Mit Abû Hajjân sind wir ins VIII. Jhd. der muhammedanischen Zeitrechnung herabgelangt. In Spanien war zu jener Zeit ein den Zâhiriten durchaus ungünstiger theologischer Geist zur Herrschaft gelangt. Wie man in den machthabenden Kreisen die wortgetreue, dem Usus entgegengesetzte Befolgung der Tradition behandelte, wird am besten durch folgende Mittheilung charakterisirt. Ein zâhiritischer Gelehrter Ahmed b. Şâbir Abû Ga'far al-Kejsî hielt sich nach zâhiritischer Weise an einige von ihm als authentisch anerkannte Traditionssätze, indem er entgegen dem orthodoxen Usus, der dies ohne Zweifel aus tieferen theologischen Gründen untersagt ¹⁾, beim obligatorischen Gebete die Hand nach oben zu erheben pflegte. Der Sultan, dem dies berichtet wurde, drohte dem zâhiritischen Gelehrten, ihm die Hand abhauen zu lassen, wenn er dieselbe beim Gebet zu erheben fortführe. Da sagte Ahmed: „Ein Klima, in welchem die Sunna des Propheten getödtet wird, so sehr, dass man den, der sie befolgt mit Abhauen der Hände bedroht, ist würdig, dass man aus demselben auswandere“. Er verliess denn auch Andalusien für Aegypten kurz nach dem Jahre 700 ²⁾.

Kurze Zeit nachher, noch immer im VIII. Jhd. ³⁾, kann der grosse Historiker Ibn Chaldûn constatiren, dass die Richtung der Ahl-al-Zâhir mit dem Verschwinden ihrer Imâme und in Folge der Missbilligung der öffentlichen Meinung des Islâm (الجمهور) gegenüber dieser theologischen Richtung, zur Zeit ganz aufgehört habe, und dass dieselbe nur mehr in Büchern vorhanden sei, aus

1) Vgl. über diese Frage meine Nachweise in Grätz' Monatsschrift Jahrg. 1880 p. 313. 2) Al-Makkarî I p. 99. Man vgl. zu رفع اليدين noch die Lehre des Ahmed b. Sajjâr (st. 268) Tahdîb p. 14v. 3) Aus dem VIII. Jhd. finden wir noch die Notiz, dass ein gewisser Ibn Hisâm Ahmed b. Isma'il Al-Zâhiri ein Fetwa gegen den Sultan erlassen habe; unter seinen Anhängern wird Abu-l-Faql Sulejmân al-Mukaddasi al-Jâsûfi al-Dimişkî genannt, der zugleich zu Ibn Tejmîja's Kreis gehörte (st. 723) Al-radd al-wâfir Bl. 52a.

welchen sie allenfalls, wie ein Denkmal alter Zeit, studirt werden könne. Würde aber jemand durch dieses todte Studium angeregt, sich die Lehrsätze der Zāhirschule aneignen wollen, so würde er im Sinne der actuellen Theologie als Ketzler betrachtet werden, der sich der herrschenden Uebereinstimmung entgegenstemmt ¹⁾.

Ich vermurthe, dass Ibn Chaldūn mit diesen harten Worten eine zeitgenössische religiöse Bewegung im Sinne hat, welche durch einen zāhiritischen Agitator angeregt, sich die Wiederbelebung der erstorbenen Zāhirschule zum Ziele setzte. Abu-l-Maḥāsin Taḡribardi ist es, dem wir die Kenntniss von dieser sonderbaren Bewegung verdanken und ich will in Bezug auf dieselbe meine Quelle selbst sprechen lassen ²⁾:

„Aḥmed b. Muḥammed b. Isma‘il b. ‘Abd al-Raḥīm b. Jūsuf der hochgelehrte Sejh und Imām, der Zāhirī, beigenannt Šihāb al-dīn Abū Hāsim, bekannt unter dem Titel Al-Burhān, wurde zwischen Kairo und Fostāt (Miṣr) geboren im Rabī‘ al-auwal des Jahres 704; er gehörte zu jenen, welche sich gegen Al-Malik al-Zāhir Barḳūk auflehnten. Sein Vater war Gerichtsgeschworener. Aḥmed wuchs in Kairo auf, und war Genosse des Sa‘īd Al-Maṣḥūlī, der ihm Neigung zur Zāhirsecte nach der Art des Ibn Ḥazm und anderer einflösste. Er that sich auch in dieser Richtung hervor und disputirte mit Leuten, welche sein Bekenntniss bestritten. Nachher machte er sich auf Reisen, durchstreifte die fernsten Länder und forderte die Menschen auf, in der religiösen Praxis ausschliesslich das Gottesbuch und die Tradition des Propheten als Richtschnur gelten zu lassen. Es leisteten denn auch viele Menschen diesem seinem Aufruf Folge von Chorāsān an bis nach Syrien. Endlich wurde er aber in Ḥimṣ verhaftet und mit ihm eine Menge seiner Gesinnungsgenossen; man führte sie dann allesammt in Ketten gefesselt nach Aegypten. Barḳūk liess den Aḥmed vorführen und wies ihn seines Vorgehens wegen in derber Weise zurecht; seine Genossen aber liess er geisseln. Hernach wurde er für längere Zeit verhaftet, bis dass er im Jahre 791 freigelassen wurde. Von dieser Zeit ab aber bis an seinen Tod (Donnerstag den 26, Ġumāda I des Jahres 808) — lebte er in Verschollenheit. Der Sejh Taḳī al-dīn Al-Maḥrīzī rühmt ihn in überschwänglicher massloser Weise; war er ja selber Zāhirī. Nichtsdestoweniger laufen auch in dem diesem Gelehrten bei Al-Maḥrīzī gewidmeten biographischen Artikel Daten über seine Verschollenheit unter, und dass er so arm war, dass ihm selbst das tägliche Brod fehlte. Fürwahr, Gott ist nicht ungerecht gegen die Menschen. Denn diese Zāhiriten charakterisirt der Umstand, dass sie ihre Zungen leichtsinnig laufen lassen gegen die gelehrten Imāme, die Oberhäupter der rechtgläubigen Schulen. — So nun

1) Muḥaddima p. ٣٧٣. 2) Al-manhal al-ṣāfi (Hschr. der Kais. Hofbibliothek in Wien Mixt. nr. 329 Bd. I Bl. 65 b.

wird ihnen in dieser Welt vergolten, und im Jenseits schaltet Gott über sie“. Auf diese zāhiritische Bewegung in Syrien bezieht sich auch der Historiker Gemāl al-dīn Ibn Kāḍī Suhba, der als Zeitgenosse unter den Ereignissen des Jahres 788 einer „Revolte der Zāhiriten“ (فتنة الظاهرية) erwähnt; dieselbe wurde durch einen aus Hims stammenden Hanbaliten Namens Chālid angestiftet, der in Aleppo lebte und sich nach Damaskus begab, wo er sich seinem Genossen, dem Anführer der Zāhiriten Aḥmed al-Zāhirī anschloss¹⁾. Diese Bewegung, welche einen Aegyptier zum Urheber hatte, und sich nach Syrien verpflanzte, scheint auch in Aegypten starke Vertreter gehabt zu haben. Als solcher wird Mūsa b. al-Amīr Šaraf al-dīn al-Zengī, Majordomus des Ajitmiš, erwähnt; er gehörte zu den Häuptern der Ahl-al-Zāhir und war ein fanatischer Gegner der orthodoxen Sunniten“ (st. 788)²⁾. Derselben Richtung gehört im Ausgange des VIII. Jhd. der Philologe Muḥammed b. ‘Alī b. ‘Abd-al-Razzāk an, Schüler der mālikitischen Richtung; von ihm wird erzählt, dass er sich zur Zāhirijja hinneigte, dies Bekenntniss aber nicht öffentlich zur Schau trug³⁾. Ein anderer ägyptischer Zāhirī aus dieser Zeit ist Aḥmed b. Muḥammed b. Maṣṣūr b. ‘Abdallāh genannt Šihāb al-dīn Al-Aśmūnī der Ḥanafī, der Grammatiker. „Er war — so sagt Abu-l-Maḥāsīn — ein vorzüglicher Rechtsgelehrter und hervorragend in der Grammatik, über welche er mehrere Werke verfasste; dabei war er auch noch in anderen Disciplinen heimisch. Al-Maḥrizī sagt: „Er neigte zur Richtung der Ahl al-Zāhir hin, später aber wurde er ihnen untreu und griff sie häufig an; ich selbst war viele Jahre hindurch sein Genosse“. Bis hieher Al-Maḥrizī; ich aber sage: er hat ein seliges Ende gefunden, da er sich der Leitung eines Mannes anvertraute, welcher in Bezug auf das Gottesbuch und die Sunna des Propheten bessere Kenntnisse hatte als dieser Pöbel von Zāhiriten (الاباش الظاهرية), welche auf das Ḥadīth Gewicht legen ohne seinen Sinn zu verstehen“⁴⁾. Dieser Gelehrte starb 809.

Derselben Zeit gehört ein allerdings etwas unregelmässiger Zāhirī an, Muḥammed Nāṣir al-dīn Al-Gindī (st. 797). Einen unregelmässigen Zāhiriten nennen wir ihn wegen der Be-

1) Hschr. der Pariser Nationalbibliothek Nr. 687 Bl. 15a.

2) ibid. Bl. 21b يقول آته من رؤس أهل الظاهر ويتعصب على أهل

وكان يميل الى مذهب الظاهرية ولا السنة. 3) ibid. Bl. 168b

يصرح به. 4) Al-manhal al-ṣāfi l. c. Bl. 69a.

merkung unserer Quelle, dass er trotz seiner zāhiritischen Neigung ein heftiger Verehrer der ḥanefitischen Šejche war, wegen der Kraft ihrer Beweisführung¹⁾. Aus allem, was wir bisher gesehen, geht aber hervor, dass es nicht zwei einander mehr abstoßende Pole geben kann, als es die Richtung der Zāhirijja und die Methode der ḥanefitischen Schule sind. Unter die Zāhiriten wird wohl dieser Theologe nur wegen einiger Gewohnheiten und Sonderbarkeiten gerathen sein, die mit seiner eifrigen Traditionstreue zusammenhängen. Er rasirte seinen Schnurrbart²⁾ (wohl wegen der wörtlichen Auslegung des Gesetzes, von welchem die Muhammedaner die Sitte, den Schnurrbart am Rande zu stützen (قَصَّ الشَّارِبِ)³⁾ ableiten) und hob seine Hände beim Gebet empor⁴⁾.

6.

Wir finden in obigen Auszügen den berühmten Historiker Al-Maḳrīzī als Anhänger der Zāhirschule bezeichnet; er scheint der letzte nennenswerthe Vertreter dieses Systems zu sein. Mit dem Nachweis der zāhiritischen Anklänge seiner theologischen Anschauungsweise wollen wir diese historische Rundschau beschliessen. „Taḳī al-dīn AlMaḳrīzī (st. 845) war — so erzählt von ihm Abu-l-Maḥāsin Taḡribardi — ein ausgezeichneter, vielseitiger, gründlicher und gewissenhafter Gelehrter, religiös, wohlthuend, die Leute der Sunna liebend, er hatte viel Neigung für die Tradition und richtete sein praktisches Leben mit Vorliebe nach Massgabe derselben ein, so sehr dass man ihm die Zāhirrichtung zueignete. Er besass einige ungerechtfertigte Voreingenommenheit gegen die Gelehrten ḥanefitischer Richtung; man merkt dies an seinen

1) Al-manḥal al-ṣāfi II Bl. 334b قلت ومع ميله لمذهبه الظاهري كان كثير التعصب للسادة (للسادة) الخنفيه لقوة أدلتهم.

2) يحفى شارب. Auch vom Propheten wird dies berichtet, und der Zāhirite mag sich dieser Tradition angeschlossen haben, bei Ibn Ḥaḡar Iṣāba IV p. ٩٣٣ رسول الله صلعم يحفى شارب. Vom Imām Mālik b. Anas wird erzählt Abu-l-Maḥāsin I p. ٤٩٩, 5 v. u. وكان لا يحفى شارب. ویراة مثله; vgl. Landberg, Proverbes et dictons du peuple arabe p. 256.

3) Diese Sitte wird auf Abraham zurückgeführt Tahdib p. ١٢٩.

4) في كل يديه في كل حفظ ورفع في الصلوة. Was unter كل verstehen sei, kann ich mir nicht erklären; vielleicht: beim auswendigen Recitiren des Korans? Vgl. übrigens oben p. 193.

Schriften“¹⁾. Ich muss allerdings als merkwürdige Erscheinung constatiren, dass Al-Makrîzî dort, wo er von den ritualistischen und dogmatischen Richtungen und Secten handelt, des Madhab des Dâwûd auch mit keiner Silbe erwähnt; vielleicht eben nur, um seinen Standpunkt dieser Religionsrichtung gegenüber nicht unverhohlen kennzeichnen zu müssen. Dass das Urtheil Abu-l-Mahâsin's über die Stellung Al-Makrîzî's zu den verschiedenen Verzweigungen des orthodoxen Islâm nicht unberechtigt ist, dafür können wir einige Beweise anführen, und zwar nach beiden Seiten, nach der ritualistischen und nach der dogmatischen. Es kann uns nicht entgehen, wenn wir Al-Makrîzî's knappe Schilderung der Ausbreitung der vier orthodoxen Fikhrichtungen in den verschiedenen Ländern des Islâm, beobachten²⁾, dass dem Verfasser eine gewisse Abneigung gegen dieselben zu Gunsten des puristischen Traditionalismus leitet. Die dem Makrîzî in seiner historischen Darstellungsweise charakterisirende kalte Objectivität lässt seine Sympathien und Antipathien nicht zum Durchbruch gelangen; dem in die Beziehungen der muhammedanischen Gesetzschulen eingeweihten Leser wird sein Standpunkt innerhab derselben nichtsdestoweniger entgegengetreten. „Der Rechtgläubige — so sagt Al-Makrîzî — müsse an alles dasjenige glauben, was das Gesetz gebracht hat und zwar in jener Weise, wie dies Allâh selbst gewollt hat, ohne tiefsinnige Interpretation nach seinem (des Menschen) eigenen Denken und ohne auf Grund seiner eigenen Meinung darüber zu

klügeln (من غير تأويل بفكره ولا تحكّم فيه برأيه); denn Gott offenbarte die Gesetze nur deshalb, weil der menschliche Verstand nicht genug selbstständig ist, um die Wahrheiten der Dinge so zu erfassen, wie sie in Gottes Wissen sind“³⁾. Es ist hier die Antithese zwischen „Gesetz“ d. h. überliefertem Gesetz (ما جاء به الشريعة) und Ra'j nicht zu verkennen. Auch von den Richtungen des Mâlik b. Anas und der des Anzâ'i sprechend, bedient er sich des Ausdruckes: Ra'j des Mâlik und des Anzâ'i⁴⁾. An derselben Stelle schildert Al-Makrîzî, wie durch den dominirenden persönlichen Einfluss des Abû Jûsuf einerseits und des Jahja b. Jahja andererseits, welche in ihren Ländern das Decernat für Richterstellen inne hatten, alle Welt den Madhab's dieses Gelehrten nachging, und schliesst mit folgenden Worten: „Das Richteramt blieb nun eine Zeit lang die Domäne der Genossen Sahnûns, sie stürzten über die weltlichen Vorthelle her (dieselben einander streitig machend), wie Hengste auf Kameelstuten losstürzten⁵⁾, bis dass das Richteramt

1) Silv. de Sacy, Chrestomathie arabe II p. 411—13. 415 (1. Auflage).

2) Chiṭaṭ II p. ٣٣١ ff.

3) ibid. p. ٣٣١ oben.

4) ibid. p. ٣٣٣, 20.

5) Vgl. für صال VI, Ibn Hišâm p. vlf, 8.

in der Familie der Banû Hâsim erblich wurde; sie erbten von einander das Richteramt, so wie etwa Grund und Boden in einer Familie vererbt wird¹⁾.

Als hörten wir hier das Echo der Worte des Ibn Ḥazm, welcher in seiner Charakteristik der geistlichen Zustände in Andalusien sagt: Zwei Madḥab verbreiteten sich durch die Macht und Herrschaft: erstens das des Abû Hanifa, denn als Abû Jûsuf zum Kâdî ernannt wurde, da hing die Bestellung der Richter vom äussersten Osten bis zur äussersten Grenze der afrikanischen Provinz von seinem Gutachten ab, er aber liess nur solche Leute ernennen, die sich zu seinem Madḥab bekannten; dann das Madḥab des Mâlik bei uns in Andalus, denn Jahja b. Jahja war einflussreich beim Sultan und nur seine Stimme wurde angehört, wenn es galt Richter zu ernennen. Kein Richter wurde in den Provinzen Andalusiens bestellt, es sei denn auf seinen Rath²⁾ und über seine Wahl, er aber schlug nur seine Genossen und nur Männer seines Madḥab vor; die Menschen aber strömen dem weltlichen Vortheil zu und so gaben sie sich denn dem hin, wovon sie die Erreichung ihrer Ziele hoffen konnten³⁾. Mehr noch aber als der mâlikitischen Richtung war unser Al-Maḳrîzî der ḥanefitischen Schule, der er selbst in seiner Jugend angehörte⁴⁾, abgeneigt; Abu-l-Maḥâsin hat seine Neigungen in dieser Beziehung ganz richtig aufgefasst. Wie uns sein Hauptwerk (Chitât) ersehen lässt, hat ihn gegen die zeitgenössischen Anhänger des Abû Hanifa zumeist die Thatsache verbittert, dass es diese Richtung war, welche der Regierung ein Placet dafür gab, alle jene zu frommen Stiftungen gehörenden alten Baulichkeiten Kairo's zu confisciren und zu profaniren, von denen zwei Zeugen aussagten, dass sie die Sicherheit des Nachbars oder des Passanten (الجار ولمار) gefährden. Die Folgen dieses Vorgehens gediehen so weit, dass man selbst grosse Moscheen verkaufte, wenn die Gebäude ringsumher in Verfall geriethen. Viele Reste des muhammedanischen Alterthums in Kairo mögen durch dieses pietätlose Vorgehen eines allen historischen Sinnes baren Geschlechts vertilgt worden sein. „So gingen — klagt Al-Maḳrîzî — die Grabkapellen in beiden Karâfen Kairo's zu Grunde, und alles was da war an prächtigen Gebäuden und herrlichen Häusern als

1) Al-Maḳrîzî ibid. I. 25 دولا وصار القضاء في اصحاب سكنون

يتصاولون على الدنيا تصاول الفحول على الشول الى ان تولى القضاء بها بنو هاشم وكانوا مالكيّة فتوارثوا القضاء كما تتوارث الصياع.

2) Vgl. Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien I p. 302.

3) Al-Maḳḳarî I p. ۴۹۹.

4) Flügel, Anmerkungen zu Ibn Kuṭlubugâ p. 76.

da sind . . .“ (hier zählt der Geschichtsschreiber einige hervorragendere Beispiele auf). Dies musste den Altherthumsforscher Al-Makrizî mit nicht geringem Schmerz erfüllen, dem er auch in seiner diesbezüglichen merkwürdigen Abhandlung freien Lauf lässt ¹⁾. Es war der Rechtsspruch des im Jahre 435 ernannten hanefitischen Oberkâdî, Kamâl al-dîn ‘Omar ibn Al-‘Adîm ²⁾, der diesen vandalischen Vorgang sanctionirte. Aus diesen persönlichen Gefühlen heraus gewinnen dann auch folgende gelegentlichen Worte des Makrizî an Verständniss: „Das Madhab des Mâlik wurde in Aegypten allgemein verbreiteter als das des Abû Ḥanîfa, wegen der Achtung, der die Genossen des Mâlik in Aegypten begegneten; das Madhab des Abû Ḥanîfa war in Aegypten früher gar nicht gekannt Isma‘îl b. al-Jasâ‘ aus Kûfa wurde nach Ibn Lahî‘a zum Kâdî ernannt, er gehörte zu unseren besseren Kâdî’s, nur dass er sich zu Abû Ḥanîfa bekannte, dessen Madhab die Aegypter nicht gekannt hatten. Seine Lehre bestand in der Vernichtung der Stiftungsgebäude; dies verdross die Aegypter und sie verwarfen daher sein Madhab; bis zur Ankunft Al-Sâfi’s war denn auch die mâlikitische Richtung in Aegypten am verbreitetsten“ ³⁾.

Was wir von Al-Makrizî’s Stellung zur muhammedanischen Dogmatik wissen, bestärkt uns in der Voraussetzung, dass er auch in diesem Theile der muhammedanischen Theologie dem Bekenntnisse der Zâhirschule am nächsten stand. Die Leser des Ibn Ḥazm werden auch aus der kurzen Darlegung seines dogmatischen Standpunktes die Verwandtschaft Al-Makrizî’s mit jenem streitbaren Zâhiriten herausfühlen. Sein dogmatischer Standpunkt ist übrigens von den philosophischen Schulstreitigkeiten völlig unabhängig, er steht der Schule Al-Aš‘arî’s ebenso fern, wie der der Mu‘tazila. Nur der Gebrauch des Ausdruckes „Attribute Gottes“ scheidet ihn von Ibn Ḥazm’s schroffer Orthodoxie. Von seiner Abhandlung über Al-Aš‘arî und seine Lehre empfängt man den Eindruck, als beschriebe er das Leben und die Lehren eines Mannes, zu dessen Schule er selbst nicht gehört. Es wird nicht ohne alle Absicht geschehen sein, wenn an vielen Stellen dieser Abhandlung hervorgehoben wird, dass die Dogmatik Al-Aš‘arî’s durch Thaten der Gewalt und Blutvergiessung sich zur herrschenden Lehre im Islâm erhob.

Was dem Makrizî von seiner traditionellen Schulung und von seinen zâhiritischen Neigungen her auch in diesen Fragen in erster Reihe hochsteht, ist die unbedingte Annahme dessen, was die Traditionen über das Wesen Gottes enthalten. Nun aber steht es unstreitig fest, „dass alle Muhammedaner darin eines Sinnes sind,

1) Al-Makrizî, ibid. II p. ٢٩٩.

2) Ibn Kutlubugâ ed. Flügel

p. 97 nr. 140.

3) Chiṭaṭ II p. ٢٢٢, 6.

dass es erlaubt sei, jene Ahādīt zu überliefern, welche von Attributen Gottes handeln, dass es erlaubt sei, sie zu verbreiten und anderen mitzutheilen. Kein Meinungsunterschied herrscht unter ihnen in dieser Frage. Aber die Bekenner der Wahrheit unter ihnen stimmen auch darin überein, dass diese Traditionen eine Deutung nicht ertragen, nach welcher Gott der Creatur irgendwie ähnlich sei, denn es heisst ja im Koran: „Kein Ding ist ihm ähnlich; und er ist der Hörende und der Sehende“ (Sure XLII v. 9) und: „Sage: Er ist Gott, ein Einziger, Gott der Ewige, er zeugt nicht und wird nicht gezeugt, nicht ist ihm ähnlich irgend einer“ (CXII). Jene Traditionen stehen jedoch mit diesen Koranversen nicht in Widerstreit, denn „die Ueberlieferung derselben hat keinen anderen Zweck als die Verneinung des Taʿtīl. Die Feinde des Propheten nannten nämlich Gott mit Namen, durch welche sie seine hohen Attribute leugneten, indem ihn der eine

die Natur, der andere den Urgrund (العلّة) nannte u. s. w.“ Nur dieses polemischen Zweckes wegen legt sich Gott im Koran Attribute bei, und werden von ihm in den Traditionen Attribute ausgesagt. Die Aussöhnung der Unvergleichbarkeit Gottes mit den anthropomorphistischen Stellen der heil. Urkunden darf aber nicht

durch das beliebte Mittel der Deutung (التأويل) versucht werden, „Es ist uns nicht bekannt, dass je einer von den Genossen oder ihren Nachfolgern und den Nachfolgern der letzteren diese Traditionen durch Taʿwīl gedeutet hätte; der Grund davon, dass sie sich dieser Deutungsart enthielten, ist die Verherrlichung Gottes, den sie erhaben hielten darüber, dass er ein Gegenstand sprichwörtlicher (symbolischer?) Ausdrücke sei. So oft von Gott ein körperliches Attribut ausgesagt wird, wie z. B. dass „seine Hand über ihren Händen ist“ oder „dass seine Hände ausgestreckt sind“, wird jeder beim blossen Recitiren solcher Stellen schon den richtigen Sinn derselben verstehen“. Die metaphorische Auslegung solcher Stellen schliesst die Vergleichung Gottes mit den Geschöpfen in sich. „Diejenigen welche Attribute zuliessen, entfernten die Herrlichkeit Gottes davon, dass sie ihn mit Körpern, ob nun in eigentlichem Sinne oder metaphorisch verglichen; dabei war ihnen bewusst, dass diese Sprache Worte enthalte, welche sowohl auf den Schöpfer als auch auf sein Geschöpf angewendet werden, sie scheuten sich jedoch, diese Worte „Homonyme“ (مشتركة) zu nennen, denn Gott hat keinen Genossen (شريك). Daher kommt es, dass die Altvorderen keine dieser anthropomorphistischen Traditionen deuteten, obwohl wir mit Bestimmtheit wissen, dass dieselben ihrer Ansicht nach entfernt waren von der Bedeutung, welche ihnen von den Unwissenden in voreiliger Weise zugemuthet wird ¹⁾.“

1) Chiṭāṭ II p. ۳۹۱.

Und zum Schluss fasst er sein dogmatisches Bekenntniss in folgenden Sätzen zusammen: „Die Wahrheit, an welcher nicht gezweifelt werden kann, ist, dass die Religion Gottes etwas Offenbares ist, woran nichts Verborgenes ist, ein Oeffentliches (nach der Bülâker Ausgabe eine Substanz) unter welchem kein Geheimniss steckt¹⁾; ihr Ganzes ist für jeden verpflichtend ohne irgend welche Concession. Der Prophet hat von dem Gesetze auch nicht ein Wort verheimlicht; auch seine Intimsten, ob Weib oder Blutsverwandte²⁾, hat er nichts wissen lassen, was er irgend einem Weissen oder Schwarzen oder dem gewöhnlichen Viehhirten vorenthalten hätte. Er hatte kein Geheimniss, keine mystische Andeutung (رمز), nichts Exoterisches (باطن); zu allem, was er lehrte forderte er die ganze Menschheit auf. Hätte er etwas geheim gehalten, so hätte er die ihm aufgetragene Mission nicht vollführt. Wer dies aber dennoch behauptet, ist ein Kâfir nach der übereinstimmenden Lehre der ganzen Gemeinde. Der Ursprung jeder Ketzerei (البدعة في الدين) ist die Entfernung von den Worten der Altvordenen und das Abweichen von der Ueberzeugung der ersten muhammedanischen Generation“³⁾. Diese letzten Worte sind das Bekenntniss eines Theologen, der zum mindesten tief von den Gefühlen, welche in der Zâhirschule vorherrschten beeinflusst ist. Aber daran knüpft sich noch eine Beobachtung, welche auf den schriftstellerischen Charakter des Makrîzî ein eigenthümliches Licht wirft. Es folgt daraus nicht nur, dass Al-Makrîzî sich mit den Werken des Ibn Ḥazm, dessen Erwähnung

1) ZDMG. Bd. XXVIII p. 303 Anm. 2 ist darauf hingewiesen worden, dass die Unterscheidung zwischen علم الظاهر und علم الباطن bereits in der Tradition zu finden ist. Für diese Ansicht hat man auch Sure XVIII v. 59 (مجمع البحرين) benutzt; die auch bei Al-Bejdâwî z. St. I p. ٥٩٧, 16 angeführte Erklärung: فان موسى كان بحر علم الظاهر وخصر بحر علم الباطن wird anderwärts auf Ibn Ibn ‘Abbâs zurückgeführt.

2) Vgl. Muslim, Kitâb al-aḍāḥî nr. 8 قلنا لعلّي أخبرنا بشيء أسره اليك رسول الله صلعم فقال ما أسر لي شيئاً كنتمه الناس ولكنك سئل على أخصكم رسول الله صلعم. Andere Version: سمعته يقول الخ بشيء فقال ما خصنا رسول الله بشيء لم يعم به الناس كافة إلا ما كان في قراب سيفي هذا فاخرج صكيفة مكتوب فيها الخ. Vgl. Kitâb al-ḥağğ nr. 82. Dieselbe Tendenz haben die hierhergehörigen Paralleltraditionen bei Al-Buchârî, Kitâb al-‘ilm nr. 40, Ġihâd nr. 169, Ġizja nr. 10, Dijât nr. 24. 3) Chiṭaṭ II p. ٣١٢.

mir bei Al-Makrizî mindestens nicht erinnerlich ist, beschäftigt hatte, sondern auch, dass er es nicht gescheut hat, die Worte des berühmten Zahiriten wörtlich zu entlehnen, oder besser gesagt zu plagieren. Er konnte dies in Rücksicht auf die minimale Verbreitung der Schriften des Ibn Ḥazm, zumal in Aegypten, mit Zuversicht verüben. Das kräftige Resumé mit welchem Al-Makrizî seine oben reproducirte Darstellung beschliesst, habe ich fast wörtlich bei Ibn Ḥazm gefunden, wie folgende Nebeneinanderstellung zeigt:

Al-Makrizî, Chiṭaṭ Bd. II
p. ۳۴۲:

والحق الذى لا ريب فيه ان
دين الله تعالى ظاهر لا باطن
فيه وجوه لا سرّ تحتها وهو
كله لازم كلّ أحد لا مسامحة
فيه ولم يكتفم رسول الله صلعم
من الشريعة ولا كلمة ولا اطلع
اخص الناس به من زوجة او
ولد عم على شىء من الشريعة
كنتمه عن الأحمر والأسود
ورعاة الغنم ولا كان عنده
صلعم سرّ ولا رمز ولا باطن
غير ما دعا الناس كلهم اليه
ولو كنتم شيئاً لما بلغ كما
أمر ومن قال هذا فهو كافر
باجماع الامة واصل كل بدعة
فى الدين البعد عن كلام
السلف والانحراف عن اعتقاد
الصدر الاول

Ibn Ḥazm, Kitâb al-milal
Bd. I fol. 137 a nach einer kurzen
Charakteristik der chârigitischen
und sîitischen Secten:

واعلموا انّ دين الله تعالى ظاهر لا
باطن فيه وجه لا سرّ تحتها كله
برهان لا مسامحة فيه واتهموا كلّ من
يدعو¹⁾ ان يتبع بلا برهان وكلّ من
ادعى ان للديانة سرّاً وباطناً فهى
دعوى ومخارف واعلموا انّ رسول الله
صلعم لم يكتفم من الشريعة كلمة فما
فوقها ولا اطلع اخص الناس به من
زوجة او ابنة او عم او ابن عم او
صاحب على شىء من الشريعة كنتمه
عن الأحمر والأسود ورعاة الغنم ولا كان
عنده عم سرّ ولا رمز ولا باطن غير ما
دعا الناس كلهم اليه ولو كنتمهم
شيئاً لما بلغ كما أمر ومن قال هذا
فهو كافر فاياكم وكلّ قول لم يمين
سبيله ولا وضع دليله ولا تعوجّوا عمّا
مضى عليه نبيكم صلعم وأصحابه
رضى الله عنهم

1) Cod. يدعو.

7.

So hätten wir denn unseren Rundblick über die bedeutenderen Vertreter der Principien der Zâhirschule vom III.—IX. Jahrhundert mit Al-Maḥrîzî geschlossen. Wir haben unserer Liste nur solche Theologen einverleibt, welche aus den glaubwürdigen Berichten über ihren Lebensgang und ihre Lehren als Zâhiriten zu er-

kennen waren. Die Benennung الظاهري¹⁾ konnte uns nicht unter allen Umständen veranlassen, den betreffenden Gelehrten der Schule Dâwûd b. 'Alî's voreilig beizuzählen²⁾; und zwar aus dem Grunde nicht, weil diese Nisba nicht hinter jedem Namen, dem sie angehängt ist, eine theologische Bezeichnung vertritt, sondern sehr oft eine auf den Namen ägyptischer Fürsten, welchen das Prädicat الملكى الظاهر zugееignet wurde, bezügliche Nisba ist. So heisst

z. B. in diesem Sinne ein Theologe aus der Zeit dieser Fürsten Gemâl al-dîn Aḥmed b. Muḥammed Al-Zâhirî, ein anderer Sihâb al-dîn Aḥmed Al-Zâhirî, der eine war Šâfi'it der andere Ḥanefit³⁾. In demselben Sinne wird auch der Vater eines Ibn al-Zâhirî⁴⁾ auszuschliessen sein, und dasselbe gilt von einer grossen Anzahl anderer Träger dieses Beinamens, welcher namentlich in jener Zeit, die in Abu-l-Maḥâsin's biographischem Werke Al-manḥal al-šâfi umschlossen wird, häufig ist. Auch der Vater des Abu-l-Maḥâsin führte aus demselben Grunde den

Beinamen الظاهري, war jedoch weit entfernt davon, ein Anhänger der Zâhirschule zu sein. Sein Name Al-Zâhirî kam daher, weil der Vater des berühmten Historikers durch Al-Malik al-Zâhir Barḳûḳ als Sklave angekauft wurde⁵⁾.

Seit dem X. Jahrhundert scheint das Maḏhab Ahl al-Zâhir unter die Todten gegangen zu sein. Den charakteristischen Elementen seiner theologischen Anschauung können wir aber auch in späterer Zeit und noch unter den modernen muhammedanischen

1) In Wüstenfeld's Jâkûtausgabe hingegen ist der Druckfehler الطاهري in الظاهري zu verbessern: I p. ٩٣١, 3, ٩٩٣, 14; II p. ٥٨٢, 20 und VI p. 315, 1. 2) Fihrist p. ١٥٣, 3 ff. wird unter den humoristischen Schrift-

stellern im III. Jhd. ein Abu-l-Kâsim ibn al-Šâh الظاهري unter Aufzählung der Titel seiner Werke erwähnt. Es ist mir nicht klar, welche Bewandniss es bei diesem Schriftsteller mit dem Beinamen Al-Zâhirî habe?

3) Vgl. Weijers in Meursinge's Liber de interpretibus Korâni p. 66. 4) Ṭabaḳât al-Ḥuffâẓ XX nr. 8. 5) Aus demselben Grunde muss man

sich hüten den Beinamen الداودي vorschnell dahin deuten zu wollen, dass sein Träger der Schule Dâwûd's angehörte.

Theologen begegnen, namentlich unter denjenigen, denen die theologische Wissenschaft nicht praktisches Gewerbe, sondern lediglich theoretisches Studium ist. Wir finden noch immer Personen, aus deren Munde wir Anklänge an die alten Principien der dem Ra'j feindlichen Ahl-al-ḥadīṭ vernehmen können¹⁾. Einen Zāhiriten nennt sich nun aber niemand von diesen. Sie gehören zumeist der winzigen Schaar der Ḥanbaliten an, oder sind, wenn sie auch einer andern der vier Riten einverleibt sind, Traditionsforscher, die sich um die sogenannten Furt' wenig kümmern. Aber die Mehrzahl der heutigen muhammedanischen Theologen hängt dem praktischen Studium der Furt' nach, und Spezialisten in der Hadīṭwissenschaft nehmen von Tag zu Tag immer mehr ab. Das Hadīṭ aber hat die Seele der Zāhirschule gebildet.

So stehen denn die vier Quellen der Gesetzdeduction: Kitāb, Sunna, Iǧmā' und Kijās unbestritten da in der Anerkennung der muhammedanischen Theologenwelt. Ja, wir können sagen, dass man hin und wieder versucht hat, denselben noch andere gleichberechtigte Quellen anzureihen. So finden wir z. B. eine Notiz darüber, dass Kādī Ḥusejn (st. 462) die Rücksichtnahme auf das „Urf“ — bald Gewohnheitsrecht²⁾, bald was man am besten als „Common sens“ bezeichnen könnte, — (welches thatsächlich in vielen wichtigen Kapiteln des muhammedanischen Gesetzes als individuelle Eigenthümlichkeit vieler Länder sich erhalten hat, und die Stellung einnahm, die etwa heute die Kānūn's in muhammedanischen Staaten einnehmen), als massgebenden Factor der Rechtsentscheidung neben jene vier kanonischen Rechtsquellen stellte³⁾.

1) In wiefern jene Gelehrten in älteren Zeiten, von welchen ihre Biographen berichten, dass sie sich keinem positiven Madḥab anschlossen, sondern sich ausschliesslich an die Tradition und an die Salaf hielten, zur Zāhirschule zu rechnen sind, muss unentschieden bleiben. 2) Als solches heisst es auch 'Ādat und wird von dem kanonischen Recht, Šari'a unterschieden, als das in einigen Ländern vor der Bekehrung zum Islām üblich gewesene Recht, welches durch das kanonische Gesetz nicht verdrängt werden konnte. Man muss diesbezüglich die interessante Stelle in Chardin Voyages en Perse ed. L. Langlès (Paris 1811) VI p. 70—75 nachlesen. Ueber die Ausdehnung des 'Ādat bei den Muhammedanern im Dāghestān findet man bei George Kennan, The mountains and mountaineers of the Eastern Caucasus (Journal of the American Geograph. Society 1874) p. 184, Belehrung; auch unter den malayischen Muhammedanern gilt in vielen Kapiteln der Gesetzgebung noch bis zum heutigen Tage das 'Ādat, worüber Van den Berg, Beginseln van het Mohammedaansche Recht p. 126. Dahin gehören auch die Laiengesetze (Kānūn) der kabylichen Muhammedaner des Mezāb, welche neben dem durch die Iazzāben (Fukahā) gehandhabten Religionsgesetze bestehen, worüber vor kurzem E. Masqueray berichtet hat im Journal des Debats vom 12. Januar 1883 (Le Mezab, II. Artikel). 3) Al-Kaṣṣalānī IV p. ۱۰۳ وقد قال

القاضي حسين الرجوع الى العرف احد القواعد الخمس التي يتبنى عليها الفقهاء.

Der Kādī wird mit dieser Ansicht nur älteren Regungen der muhammedanischen Juristen Ausdruck gegeben haben, welche einerseits das weltliche mit dem religiösen Gesetz in dieser Weise auszugleichen strebten, andererseits der individuellen Eigenthümlichkeit der einzelnen Theile des muhammedanischen Staates ihre Berechtigung innerhalb der universalen Natur des muhammedanischen Gesetzes sichern wollten. Schon im III. Jhd. hören wir, daß das 'Urf vor dem Kijās bevorzugt wurde¹⁾; innerhalb der Gesetzgebung über Eide, Gelübde, Masse etc. begegnen wir oft der Anschauung, dass hier der Sprachgebrauch und die Gewohnheit massgebend und den Folgerungen die aus dem traditionell Fixirten zu ziehen wären, vorzuziehen sind²⁾. Das 'Urf soll das wandelbare, dem Wechsel und der Veränderung unterworfenene, dem Zeitgeiste und den Anforderungen des Ortes entsprechende³⁾ Element in dem System der muhammedanischen Institutionen repräsentiren. Aus dem X. Jahrhundert d. H. haben wir einen jüdischen Bericht, aus welchem ersichtlich ist, dass zu jener Zeit in Aegypten das 'Urf von Gerichten gehandhabt wurde, die von den das Kirchenrecht handhabenden Organen unabhängig und selbst in der Verhängung von Todesstrafen unbeschränkt waren⁴⁾. Flügel hat in seiner Abhandlung „über die Klassen der hanefitischen Rechtsgelehrten“

1) Al-Mukaddasi p. ۲۷۲, 9 لما كان التعارف عندنا مقدماً على

القياس. 2) Vgl. bei Al-Damiri I p. ۴۰۴, II p. ۳۹۱ Beweise wie dieser Gesichtspunkt zu Casuistik Anlass bot vgl. Al-Kastalāni I p. ۴۹۹ (zn Ṣalāt nr. 20). S. hauptsächlich noch die wichtigen Stellen bei Al-Mukaddasi ۳۱.

بأننا أجرينا التعارف . . . مبنی على مسائل الأيمان الخ

ibid. ۱۱۵ f. Auch der hanbalitische Codex Dalil al-ṭālib

II p. ۱۳۹ lehrt: فالأيمان مبنیها العرف. 3) Vgl. Mawāḥiḥ-

commentar p. ۲۳۹, wo der Verf. beweisen will, dass die Prostration

(السجود) in dem 'Urf der Engel dasselbe bedeutet, was der Gruss (السلام)

لأن هذه قصیة عرفیة تجوز اختلافها

in dem 'Urf der Menschen: باختلاف الأزمنة. 4) R. Dāwid b. Abi Zimrā RGA. nr. 296 (ed.

Venedig I fol. 53 a) שיש להם שני מיני משפט אחד שרעי (שרעי)

ואחד ערפי (עرفי) והמשפט השרעי הוא מסור לשופט הגדול

והוא פוסק הדין והשר מצוה לעשות המשפט והמשפט העורפי שהוא

כמו הוראת שעה הוא מסור לשר המדינה ויכול להרוג כפי העורפי

אפילו שלא מן הדין ובלא ידיעת השופט הגדול וכו'

das 'Urf mit Unrecht mit dem Kijās identificirt¹⁾. Ausser dem 'Urf hat man aber versucht, auch das Istih̄sān, oder wie es in der mālikitischen Schule benannt wurde, das Istiṣlāh (oben S. 12) den vier Rechtsquellen beizuordnen. Es ist im Rahmen dieser Bestrebung bemerkenswerth, dass der Šāfi'it Al-Sujūṭī, welcher die Methode der theologischen Disciplinen auf die Behandlung der philologischen Wissenschaften übertrug²⁾, ausser den vier theologischen Erkenntnisquellen auch des Istiṣlāh der šāfi'itischen Schule, der er angehörte, unter den Quellen der philologischen Erkenntnis nennt³⁾. Fachr al-dīn Al-Rāzī protestirt in Bezug auf die theologische Forschung gegen jeden Versuch, zu den vier allgemein anerkannten Rechtsquellen noch andere hinzuzufügen; er thut dies mit Berufung auf Sure IV v. 62 (worin man, wie wir S. 91 gesehen haben, die Aufzählung der vier kanonischen Rechtsquellen finden wollte): „Diejenigen, denen die Beobachtung der göttlichen Gebote als Pflicht auferlegt wurde, haben sich nur an diese vier Rechtsquellen zu halten. Wenn nun unter dem Istih̄sān des Abū Ḥanīfa und dem Istiṣlāh des Mālik eines dieser vier Dinge gemeint ist, so läge nur eine Verwechslung des terminologischen Ausdrucks vor, die gar nichts nützt; sind sie aber von jenen vier Dingen verschieden, so wäre es entschieden nichtig, dieselben zu lehren“⁴⁾.

So wurde denn jeder Versuch, über jene vier Quellen hinauszugehen ebenso ernstlich zurückgewiesen, wie der Versuch der Zahirschule die Gültigkeit einer einzelnen von denselben zu erschüttern, scheitern musste.

1) Abhandlungen der philol. histor. Classe der kgl. sächs. Gesellsch. d. WW. III (1861) p. 279.

2) Siehe meine Abhandlung Zur Charakteristik Al-Sujūṭī's etc. (Sitzungsberichte der Akademie der WW. in Wien. Phil. hist. Cl. 1871. Octoberheft p. 14 ff.).

3) Sprenger, Die Schulfächer und die Scholastik der Muslime ZDMG. XXXII p. 7. In dieser Stelle ist (unter nr. 3) المنقول nicht das Uebertragene, sondern das Ueberlieferte.

4) Mafātih III p. ٣٧١.

Beilagen.

I.—III. Aus Ibn Ḥazm's *Ibtāl al-Kijās* etc.

(Vgl. SS. 5—20; 90 ff.)

I. 1)

وتلك الأشياء التي حدثت هي الرأى والقياس والاستحسان والتعليل والتقليد، فكان حدوث الرأى في القرن الأول قرن الصحابة رضى الله عنهم مع أن كل من روى عنه في ذلك شيء من الصحابة رضهم اجمعين فكلهم متبرئ منه غير قاطع به وهكذا فضلاء كل قرن بعدهم الى زماننا هذا، وحقيقة معنى لفظة الرأى الذى اختلفنا فيه هو الحكم في الدين بغير نص ولكن بما يراه المفتى أحوط وأعدل في التحريم او²⁾ التحليل او الايجاب ومن وقف على هذا الحد وعرف ما معنى الرأى اكتفى في ايجاب المنع منه بغير برهان ان هو قول بلا برهان،

ثم حدث القياس في القرن الثانى وقال به بعضهم وانكره سائرهم ونفروا منه ومعنى لفظة القياس الذى اختلفنا فيه هو أنهم قالوا يجب أن يحكم فيما لا نص فيه من الدين بمثل الحكم فيما فيه نص أو فيما أُجْمِع عليه من احكام الدين ثم اختلفوا فقال حدّاهم³⁾ لاتفاقهما في علّة الحكم وقال بعضهم لاتفاقهما في وجه من الشبه قلنا نحن هذه قضية باطلة⁴⁾ في ثلثة مواضع احدها قولهم فيما

1) Bl. 2 b.

2) Bl. 3 a.

3) cod. حدّاهم.

4) cod. باطل.

لا نصّ فيه وهذا معدوم جملة⁵⁾ إذ ما لا نصّ فيه فليس من دين الله والدين كلّ منصوص عليه وثانيها حيث أنّه لو وجد لما جاز أن يحكم بما فيه نصّ [إذ] هذا دعوى بلا برهان وثالثها قولهم⁶⁾ لا تفقهما في علّة الحكم ولا علّة لشيء من أحكام الله إذ دعوى العلّة في ذلك قول بلا برهان،

ثمّ حدث الاستحسان في القرن⁷⁾ الثالث كذلك ومعنى لفظة الاستحسان هو أن يفتى بما يراه حسناً فقط وهذا باطل لأنّه اتباع الهوى وقول بلا برهان والاهواء⁸⁾ تختلف في الاستحسان،

ثمّ حدث التقليد والتعليل في القرن الرابع والتقليد هو أن يفتى في الدين بفتيا⁹⁾ لأنّ فلاناً العالم أو فلاناً صاحب افتى بها بلا نصّ في ذلك وهذا باطل لأنّه قول في الدين [بلا برهان]¹⁰⁾ وقد يختلف الصحابة والتابعون والعلماء في ذلك فما الذي جعل بعضهم أولى بالاتباع من بعض، وأمّا التعليل وهو أن يستخرج المفتى علّة الحكم الذي جاء به النصّ وهذا باطل بيقين لأنّه إخبار عن الله تعالى أنّه إنّما حكم من أجل تلك العلّة وهذا كذب على الله تعالى وإخبار عن الله بما لم يُخبر به فمن عرف حقيقة هذه الوجوه اكتفى في إبطالها بذلك¹¹⁾ دون تكلف برهان فكيف والبراهين قائمة على بطلانها من القرآن و[الحديث]¹²⁾ ومن المعقول¹³⁾ وبالله التوفيق، برهان ما ذكرنا من حدوث [القياس]¹⁴⁾ أنّه قد صحّ عن كثير من الصحابة رضي الله عنهم الفتيا في بعض المسائل الواردة بالرأى ولم يأت قط عن أحد منهم القول بالقياس إلا في الرسالة المنسوبة الى عمر رضي الله عنه وخبر موضوع عن عليّ عمّ عن عاصم عن عليّ رضي الله عنه قال القياس لمن عرف

5) cod. جملة. 6) verstümmeltes Wort. 7) cod. القول. 8) cod. دعماً. 9) cod. دعماً. 10) cod. المعقول. 11) vgl. ZDMG. Bd. XXXV p. 521. 12) cod. المعقول.

للحال [والحرام] ⁽⁶⁾ شفء للعالم يرويه شعبة ⁽¹¹⁾ [وهو] ضعيف والحجاج
ساقط والا [سناد] ⁽⁶⁾ مجهول وأما الرسالة عن عمر فان فيها وقس
الأمور وأعرف الاشباه والامثال ثم اعمد الى اولها بالحق واحبها
الى الله عز وجل فاقص به او كلاما هذا معناه بيقين وهذه رسالة
لا تصح عن عمر رضى الله عنه لانها انما جاءت من طريق عبد الملك
عن ابيه الوليد وكلاهما متروك الحديث ومن طريق عبد ⁽¹²⁾ الله
ابن ابي سعيد وهو مجهول واحب الاشياء الى الله تعالى لا يعرف
الا باخبار الله عز وجل وهذا مقرون بالشرك قال الله تعالى وأن
تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون
فان قالوا قد رويت المقيسة عن عمر بن الخطاب وعلى بن ابي
سلب وزيد بن ثابت رضى الله عنهم في شأن الجّد وميراثه وروى
عن ابن عباس ان الله تعالى امرنا لنحكم في ارنس قيمتها ربع
درهم وروى عنه ايضا في تساوى ديات الاسنان لو لم يعتبر ذلك الا
بالاصابع عقلها سواء سواء وعن سعد بن ابي وقاص في منع ⁽⁶⁾ بيع
البيضاء بالسلت ⁽¹³⁾ قياسا على بيع الرطب بالتمر قيل لهم اما ما
روى في ميراث الجّد فلا يصح البتة لانه رواه عيسى الخياط عن
الشعبي منقطعاً وعبد الرحمن بن زيد بن اسلم وهو ساقط ثم ان
ما في تلك الرواية ان احدهم شبه الجّد مع الاخوة بجدّ ولين من
خليج من نهر وشبه الآخر بغصنين من غصن من شجرة وحاش
لله ان يرضى الصكابة رضى الله عنهم بمثل هذا لانه ليس في
تشعب الجداول والاغصان دليل أصلا على مقاسمة الجّد للاخوة
الى الثلث او الى السدس او على انفراد الجّد بالميراث هذا لا
يخفى على احد فكيف على اتسم الناس عقلا ونهما بعد الانبياء

11) cod. درونه دعمه. Die Conjectur شعبة stütze ich auf das häufige
Vorkommen von الحجاج عن شعبة vgl. Tabak. Huff. V nr. 24. 12) Bl. 3 b.
13) cod. المنصا بالسلب.

عليهم السلام وأما هي أخبار مكذوبة أدعاهها أصحاب القياس عند مقلديهم فزاعمت عندهم وهي في أصلها باطل فثامنا¹⁴⁾ قياس الحكم على التحكيم في جزاء الصيد فلا يصح البتة عن ابن عباس قال أرسلني علي إلى الحورية لأكلهم فلما قاتلوا لا حكم إلا لله قلت أجل صدقتم لا حكم إلا لله وإن الله قد حكم في رجل وامرأته وحكم في قتل الصيد والحكم في رجل وامرأة والصيد أفضل أم الحكم في الأمة يرجع بها ويحقق دمائها ويلم شعثها وهذا عن مجهول لم يسم ولم يدر من هو في خلق الله وأيضا فإنه لا خلاف بين أحد من الأمة كلها في أنه لا يجوز في شيء من الأحكام كلها أن يقضى فيها إلا حتى يحكم فيها ذوا عدل كما يفعل في جزاء الصيد وحكم الزوجين فلو احتج محتج في إبطال القياس بهذا لكان حاجته قاطعة وأما الرواية في لو لم يُعتمد ذلك إلا بالأصابع ديتها سواء فلا حاجة لهم في ذلك لأن القياس عند القائلين به إنما هو أن يُحكم للمسلوب عنه¹⁵⁾ بمثل الحكم في المنصوص عليه أو أن يُحكم للمختلف فيه بمثل الحكم في المجتمع عليه لاتفاقهما في العلة وليس في الأصابع إجماع ولا في الأسنان إجماع فيقاس أحدهما على الآخر والنص وارد في الأسنان كما ورد في الأصابع قال ابن المسيب قضى عمر بن الخطاب فيما أقبل من الفم أعلى الفم وأسفله خمس قلائص وفي الأضراس بعير بعير¹⁶⁾ حتى إذا كان معاوية وأصيبت أضراسه قال أنا أعلم بالأضراس من عمر فقضى فيها بخمس خمس قال سعيد فلو أصيب الفم كله في قضاء عمر لنقصت الدية¹⁷⁾ ولو أصيب في قضاء معاوية زادت الدية ولو كنت أنا جعلت في الأضراس بعيرين بعيرين فتلك الدية كاملة، وعن سعيد بن المسيب أن عمر جعل في الإبهام خمس عشرة وفي السبابة عشرا وفي الوسطى

بعيرا بعيرا 16) wohl بعيرا بعيرا 15) nämlich: النص 14) Bl. 4 a. es sei denn, dass hier oratio recta vorausgesetzt wird. 17) Bl. 4 b.

عشرًا وفي البنصر تسعًا وفي الخنصر ستًا حتى وجد كتابا عند آل حزم أن الاصابع كلها سواء فأخذ به، قال أبو محمد في كتاب آل حزم أيضا أن الاسنان سواء وقد روى الشعبي عن شريح عن عمر ابن الخطاب أن دية الاسنان كلها سواء فبطل أن يكون في الاصابع إجماع يقاس عليه الاسنان ٥ وأما النص عن ابن عباس أن رسول الله صلعم قال الاصابع سواء الاسنان سواء الثانية (18) والضرر سواء هذه وهذه سواء فبطل أن يكون النص في حكم الاصابع دون الاسنان فقد صح أن ابن عباس رضي الله عنه النص على الاصابع والاسنان بالسوية فانه لم يرد قط بقوله ذلك أن يقاس الاسنان على الاصابع لكنه خاطب بذلك القول مروان وكان يسوى بين الاصابع ويريد التفضيل في الاسنان لتفاضل منافعها فانكر عليه التفريق بين الامرين والتعليل وهذا ابطال القياس نصا ولا خلاف في أنه لا يحتاج الى قياس فيما فيه نص، والاعتبار في لغة العرب لا يقع البتة الا على التعجب والتفكر وما عرفت العرب قط هذا القياس فمن (19) المحال أن يحدث ابن عباس لغة في الشريعة لا تعرفها العرب وأما حديث سعد فلا يصح لأنه إنما روى من طريق زيد ابي عياش وهو مجهول ثم لو صح فإن جميعهم مبطل لذلك القياس وكيف يحتججون بقول سعد رضي الله عنه وهم مخالفون له وكلهم يجيز البيضاء بالسلت وإنما يحفظ القياس عن قوم من اهل العصر الثاني،

ثم حدث الاستحسان في القرن الثالث وما علمنا احدا قال به قبل ابي حنيفة واصحابه وقد وقع لمالك في النادر (20) فانهم يقولون القياس في هذه المسئلة كذا لكننا نستحسن خلاف ذلك،

18) cod. المسم. 19) Bl. 5 a. 20) Nach Dictionary of the technical terms etc. p. ٣٩. ist das Istihšan auch im Sinne der hanbalitischen Schule ein Dilemma; jedoch sind, wie man aus dem betreffenden Artikel ersehen kann, die Definitionen dieses Terminus bei verschiedenen Uşūlgelehrten sehr verschiedenartig und zum Theil einander geradezu ausschliessend.

ثم حدث التقليد في حشوة اصحاب هذين الرجلين فانه اخذت كل طائفة ما روى عن صاحبها لا تتعداه الى غيره وان اختلفت فتاويه ولا يعرف هذا عن احد قبل هاتين الطائفتين، ثم حدث التقليد في اصحاب الشافعي وان اختلفت اقواله وتضادت فتاويه على ان هالآء الفقهاء رحمهم الله قد نهوهم عن تقليدكم فخالفوا هم وصيتهم فكل طائفة تنصر المتعارض من اقوال صاحبها، واما التعليل فهو ان تخرجوا لشرائع الله تعالى الواردة في القرآن والسنة عللاً كانت تلك الشرائع يزعمهم واجبة من اجلها ثم حكموا ان تلك العلل حيثما²¹ وجدت وجب الحكم في ذلك بما حكم النص في الذي استخرجوا له تلك العللة، قال ابو محمد ولم يخل عصر من الاعصار من طائفة منكبة لما ظهر من هذه الامور متبرئة منها على ما نذكره في آخر الرسالة،

II. 1)

بطلان الرأي قال ابو محمد اما اهل الرأي فارت عمدهم عن عبد الله بن رافع قال سمعت أم سلمة من رسول الله صلعم انه قال انما اقضى بينكم برأىي² فيما لم ينزل عليّ شيء وقالوا ان الصحابة رضهم غير متهمين على الاسلام لا تظنون بهم احداث دين وشرع لم يأت به الله تعالى وقد صحّ انهم قالوا بالرأي فلولا ان انقول به جائز ما قالوه وذكروا حديث ميمون بن مهران قال كان ابو بكر انصديق رضه اذا ورد عليه خصم نظر في كتاب الله فان وجد فيه ما يقضى به قضى وان لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله صلعم فان وجد فيها ما يقضى به قضى فاذا اعياه ذلك سأل الناس هل علمتم ان رسول الله صلعم قضى فيه بقضاء فو... اليه

حيث ما cod. 21)

1) Bl. 5 b. 2) cod. برأى.

القوم فيقولون قضى فيه بكذاى وكذاى فان لم يجد سنة سنّها
النبي صلعم جمع رؤساء الناس فاستشارهم فاذا اجتمع رأيهم على
شيء قضى به قال وكان عمر يفعل ذلك فاذا اعياءه ان يجد ذلك
في الكتاب والسنة قال هل كان ابو بكر قضى فيه بقضاء فان كان
لابى بكر قضاء قضى به، وعن ابن مسعود قال اكثروا³⁾ عليه ذات
يوم فقال انه قد يأتى علينا زمان لسنا نقضى ولسنا هنالك⁴⁾ (?)... ثم
ان الله تعالى بلغنا ما نرون فمن عرض له قضاء بعد اليوم فليقتض
بما في كتاب الله فان جاءه امر ليس في كتاب الله ولا قضى به
نبيّه عم فليقتض بما قضى به الصالحون فان جاءه امر ليس في
كتاب الله ولا قضى به نبيّه عم ولا قضى به الصالحون فليجتهد
رأيه ولا يقل انى ارى واتى اخاف فان الحلال بين والحرام بين وبين
ذلك متشابهاً وتدع ما يريبك الى ما لا يريبك، وقالوا قد امر
الله عز وجل بانفاذ الحكم بالشاهدين او اليمين واتما هذا غلبة
الظن ان قد يكون الشهود كذبة او مغفلين ويكون اليمين كاذبة،
وذكروا حديث معاذ ان رسول الله صلعم ان بعثته الى اليمن سألّه
بماذا تقضى فقال اقضى بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب
الله قال فبسنة رسول الله صلعم قال فان لم تجد في سنة رسول الله
صلعم قال اجتهد رأيى ولا آلو فقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول
الله لما يرضى رسول الله وذكروا قوله تعالى وشاورهم فى الامر وقوله
تعالى وامرهم شورى بينهم، قال ابو محمد هذه عمدتهم اما
حديث أم سلمة فساقط لوجه اولها انه لا يصح لان راويه أسامة
بن زيد وهو ضعيف اتى الأسامتين كان أسامة بن زيد الليثى
او أسامة بن زيد بن أسلم، والثانى ان رأى رسول الله⁵⁾ حق مقطوع
عليه وليس رأى عنده كذلك قال الله تعالى لتحكمم بين الناس
بما أراك الله وقال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى

3) cod. اكثروا.

4) Bl. 6 a.

5) Bl. 6 b.

يُوحَى وامره تعالى ان يقول ان أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ فَصَحَّ أَنَّهُ
عَمَّ لَا يَقُولُ شَيْئًا إِلَّا عَنِ وَحْيٍ وَأَنَّهُ لَا يَحْكُمُ إِلَّا بِمَا أَرَاهُ اللَّهُ وَأَمَّا
قَوْلُهُ تَعَالَى وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِنَّا نَسْأَلُكَ بِهِ أَمْرًا أَنِ اللَّهُ
تَعَالَى أَمَرَ رَسُولَهُ صَلَّعُمْ أَنِ يَشَاوِرَهُمْ فِي كَيْفٍ يَتَوَصَّأُ لِلصَّلَاةِ وَفِي كَيْفٍ
صَلَاةٍ تَقْرَضُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَكَمْ رَكْعَةً وَأَيُّ شَهْرٍ يُصَامُ وَمِنْ كَيْفٍ
يُؤَدَّى الزَّكَاةُ وَفِي أَيِّ الْأَصْنَافِ تَكُونُ وَالْيَاقُونَئِي يَكُونُ الْحَجُّ وَمَاذَا
يُحْرَمُ مِنَ الْمَطَاعِمِ وَالْمَشَارِبِ وَكَمْ مِنَ الزَّوْجَاتِ تَبَاحٌ وَبَيْكُمُ مِنَ
الطَّلَاقِ تَحْرِمُ الْمَرْأَةُ وَهَكَذَا سَائِرُ الشَّرَائِعِ فَمِنْ جَوِّزِ ذَلِكَ فَهُوَ كَافِرٌ
مُشْرِكٌ وَابْيَضَ فَإِنِ فِيهَا فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَدَرَأَ الْأَمْرَ إِلَى
النَّبِيِّ صَلَّعُمْ [إِلَّا] إِلَى الْمَشَاوِرِينَ وَابْيَضَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ
رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ فَمَنْعَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ
طَاعَتِهِ عَصَمَ لِرَأْيِ أَصْحَابِهِ رَضِيَهُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ وَابْيَضَ فَمَا فِي
الدُّعَاءِ مُسْلِمٌ يَسْتَجِيزُ أَنْ يَقُولَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْجَبَ عَلَى رَسُولِهِ
عَمَّ طَاعَةً رَأَى أَصْحَابَهُ صَلَّعُمْ وَهَذَا الْقَوْلُ كُفْرٌ وَأَمَّا قَوْلُ أَهْلِ الْإِسْلَامِ
أَنْ طَاعَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّعُمْ ⁶⁾ فَرِضٌ وَاجِبٌ عَلَى الصَّاحِبَةِ وَعَلَى جَمِيعِ
الْإِنْسِ وَالْجِنِّ ثُمَّ عَرَّفُونَا أَيْصَحَّ شَيْءٍ مِنَ الشَّرْعِ إِلَّا حَتَّى يَشَاوِرَ
جَمِيعَهُمْ وَيَتَنَاقَشَ قَدُومَ غَائِبِهِمْ أَمْ يَصَحَّ الشَّرْعُ بِمُشَاوَرَةِ الْبَعْضِ دُونَ
الْبَعْضِ فَإِنْ قَالُوا لَا يَصَحُّ إِلَّا بِمُشَاوَرَةِ جَمِيعِهِمْ أَتَوْا مَعَ الضَّلَالِ بِالْمُحَالِ
لَا تَنْهَى عَشْرَاتِ الْوَفِّ فَمُشَاوَرَتُهُمْ تَكْلِيفٌ لِّخُرْجِ وَإِنْ قَالُوا يَصَحُّ بِمُشَاوَرَةِ
الْبَعْضِ قُلْنَا مَا حَدَّ ذَلِكَ الْبَعْضُ أَنْتَحَدَّ وَنَهَ بَعْدُ أَمْ تُتَجَرَّى ⁷⁾
مُشَاوَرَةُ وَاحِدٍ فَصَحَّ أَنْ قَوْلُهُمْ بَلَا بَرَهَانَ وَلَوْ كَانَ فَرِضًا لَمَا صَحَّ شَيْءٌ
مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ بِالْوَحْيِ فَقَطَّ إِلَّا حَتَّى يَشَاوِرَ الصَّاحِبَةَ رَضِيَهُمْ كُلَّهُمْ
أَوْ بَعْضُهُمْ وَهَذَا كُفْرٌ بَلَا خِلَافٍ وَابْيَضَ فَتَنْهَى عَلَيْهِمْ لِأَنَّ هَؤُلَاءِ
أَتَمَّ اخْتِارَ بِرَأْيِ أَبِي حَنِيفَةَ وَمَالِكٍ وَلَيْسَ مِنَ الْآيَةِ إِجْبَابُ مُشَاوَرَةِ
هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ ثُمَّ لَوْ جَازَ [أَنْ] يُسَمَّى مَدَى ⁸⁾ الْمَشَاوَرَةِ إِلَى غَيْرِ

6) Bl. 7 a.

7) cod. بحري.

8) cod. حدى; etwa حد؟

الصحابه لما كان فيها حجة لانه ليس فيها ترجيح لرأى ابي حنيفة ومالك رحمهما الله على رأى غيرهما فهي حجة عليهم والمشاورة في الايمان هي فيما هي فيه في⁹⁾ ترتيب من الغزو والى اى جهة وايس ينزل الجيش وفي سائر الاشياء المباحة وقد خرج النساءى حديثا يذكر فيه ان النبى صلعم قال لاصحابه زمن الحديبية اشيروا علىّ وخرج مسلم ان رسول الله صلعم لما بلغه اقبال ابي سفيان قال لاصحابه اشيروا علىّ وحديث المشاورة في أسارى بدر¹⁰⁾ وأما حديث معاذ فغير¹¹⁾ صحيح لانه عن الحارث بن عمرو الهذلى ابن اخى المغيرة بن شعبة الثقفى ولا يدرى احد من هؤلاء ولا يعرف له غير هذا الحديث ذكر ذلك البخارى في تاريخه الاوسط في الطبقات ثم هو ايضا عن رجال من اهل حمص من اصحاب معاذ والدين انما يؤخذ عن الثقات المعروفين وقد اتفق الجميع على انه لا يؤخذ ممن لا يدرى حاله ونقل الحديث شهادة من اكبر الشهادات لانها شهادة على الله عز وجل وعلى رسوله صلعم فلا يحل ان يتساهل في ذلك وقال قوم انه منقول نقل التواتر وهذا كذب لان نقل التواتر ان يكون نقله في كل عصر متواترا من مبدئه الى مبلغه وهذا حديث لم يعرف قديما ولا ذكره احد من الصحابة ولا من التابعين غير ابي عون حتى تعلق به المتأخرون فافشوه الى أتباعهم ومقلديهم¹²⁾ وما احتج به احد من المتقدمين لان ماخرجه ضعيف ورواه مع ذلك عن ابي عون شعبة وابو اسحاق سليمان بن فيروز الشيبانى قط لم يروه غيرهما وكلاهما ثقة حافظ واختلفا فيه ورويناه من طريق شعبة عن ابي عون عن ناس من اصحاب معاذ من اهل حمص وذكر الحديث قال وأما رواية ابي اسحاق الشيبانى فحدثنا بها احمد بن محمد الطلمنكى قال

9) cod. الى. 10) viell. zu ergänzen: [مشهور]. 11) Bl. 7 b.)

12) verstümmelt, die Reste deuten auf obiges Wort.

حدثنا¹³⁾ هو ابو عورن قال لما بعث رسول الله صلعم معاذاً الى اليمن قال له يا معاذ بسم تقضى قال اقضى بما في كتاب الله قال فان جاءك امر ليس في كتاب الله قال اقضى بما قضى به نبيّه عمّ قال فان جاءك امر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيّه ولم يقض به الصالحون قال أوفى بحق جهدي فقال عمّ الحمد لله الذي جعل رسول رسول الله يقضى بما رضى به رسول الله فلم يذكر هاهنا اجتهد رأيي ومن المحال ان يقول رسول الله لمعاذ ان لم تجد في كتاب الله ولا في سنة نبيّه وهو عمّ قد سئل عن اللحم فقال ما أنزل عليّ فيها شيء الا عذبه الآية العامة¹⁴⁾ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره فلم يحكم فيها رسول الله صلعم بحكم البتّة بغير الوحى فديف يجيز ذلك لغيره فقد اتنا من ربه بقوله الصادق ما قرطنا في الكتاب من شيء وبقوله لتبين لناس ما نزل اليهم فلا سبيل الى وجود شريعة لله تعالى قرطها في الكتاب ولم يبيّننها رسول الله صلعم فصحّ ان هذا لا يجوز ان يقوله عمّ ثم لو صحّ فلا يخلو ان يكون مبجاً لمعاذ وحده¹⁵⁾ او له ولغيره فان كان له وحده فجميع [اصحاب]¹²⁾ الراى على خطأ لانهم لا يتبعون راى معاذ ولا في مسئلة واحدة وانما يتبع الحنفيون راى ابي حنيفة ويتبع المالكيون راى مالك فقط خالف ذلك راى معاذ او وافقه وان كان له ولغيره فليس [ابو] حنيفة ولا مالك أولى بالراى من غيرهما وانما الذى روى عن ابي بكر وعمر رضيهما فانه لا [حاجة]¹²⁾ لهما فيه لوجهين احدهما انه لا يصحّ لانه راويه ميمون بن مهران [وهو ما صاحب]¹⁶⁾ ابا بكر ولا عمر لان مولده سنة اربعين بعد موت ابي بكر¹⁷⁾ بسبع وعشرين سنة وبعد موت عمر بسبع عشرة

13) Bl. 8 a hierauf folgt ein isnād, das ich der Kürze halber weggelassen.

14) cod. العامة. 15) Bl. 8 b. 16) oder nach einigen Resten des verstümmelten Textes: ثم يصاحب. 17) رضى الله عنه.

سنة او نكوهها والثانى انه لا يحدّ ان يُظنّ ان ابا بكر وعمر رضيهما
 يجمعان القوم من الصحابة رضيهم ليسرعوا شريعة لم يشرعها الله
 عز وجلّ وذلك لا يخلو من احد اربعة اوجه كلّها كفر ممن أجازوه
 وهو اما شيء مات رسول الله صلّعم وقد نصّ على تحريمه فجمعاهم
 ليجلّوه او نصّ على ايجابه فجمعاهم ليسقطوه او شيء نصّ على
 تحليله او سكنت عن تحريمه فجمعاهم ليحرموه او شيء نصّ على
 سقوط وجوبه او سكنت عن ايجابه فجمعاهم ليوجبوه وفي هذه الوجوه
 يدخل كلّ تحريم في دم او اباحته¹⁸⁾ وكلّ تحريم في نسوة او
 [اباحتهن] وكلّ تحريم فرج او اباحته وكلّ تحريم مال¹⁹⁾ او اباحته
 وكلّ ايجاب²⁰⁾ لحدّ او اسقاطه وكلّ ايجاب عبادة او اسقاطها وقال
 تعالى شرّعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله وقال صلّعم ان
 دماءكم واموالكم واعراضكم وأبشاركم عليكم حرام فان لم يكن جمع
 ابي بكر وعمر رضيهما الصحابة رضيهم على شيء من هذه الوجوه
 فقد بطل ان يجمعاهم لرأى يكون به في الدين فيبطل بلا شكّ
 وايضا فانه لا يؤبّه²¹⁾ عليهم في ترك ما قد صحّ من حكم ابي بكر
 وعمر اذا خالف رأى ابي حنيفة ومالك كقصاص ابي بكر وعمر
 رضيهما من ضربة السوط ومن اللطمة وممساقاتها اهل خيبر الى
 غير اجل مستمى وكساجودهما في اذا السماء انشقت ولم يره
 انمنكيون هذا في كثير جدا وهذا انخير حاجة عليهم لو صحّ
 فكيف وهو لا يضحّ، واما حديث ابن مسعود فصحيح ثابت وقوله
 فليجتهدوا به اثم هو بلا شكّ في طلب السنة المأثورة برهان ذلك
 قوله متصلا ولا تنقل اتى رأى واتى اخاف وقوله في آخر الحديث
 نَحّ ما يريبك الى ما لا يريبك وان لا تقضى الا في²²⁾ الحلال البين او

18) cod. إباحت. 19) cod. حلال. 20) Das Wort إيجاب folgt

auf Bl. 18 a der Hschr. Der Zusammenhang ist sowohl aus dem Sinne unzweifelhaft, als auch aus der Gleichheit der Schriftzüge und des Papiers; zwischen Bl. 8 b und 18 a bemerken wir frischere Tinte, neueres Papier und jüngere Schriftzüge. 21) cod. دونه. 22) cod. بالحلال.

في الحرام البيّن، وأما ما ذكره من الامر بالحكم بالشهود واليمين ولعلّ الشهود كاذبون او مغفلون واليمين كاذبة وان هذا انما هو على غلبة الظن بل ما يحكم من ذلك الا بيقين الحق الذي²³⁾ امرنا الله به لا يمتري في ذلك مسلم ولم يكلفنا الله تعالى مراعاة الشهود في الكذب والصدق ولا معرفة كذب اليمين او صدقها فلو كان هذا فغالب الظن واعوذ بالله من ذلك لكننا اذا اختصم اليينا مسلم فاضل برّ تقى عدل ونصرانيّ مثلث مشهور بالكذب على الله وعلى الناس خليع ماجن فادعى المسلم عليه ديناً قلّ او كثر فانكم النصرانيّ او ادعى النصرانيّ وانكم المسلم لوجب ان يُعطى المسلم البرّ بدعواه لانه في اغلب الظنّ الذي يُنَاطِح اليقين هو الصادق والنصرانيّ هو الكاذب لكن لا خلاف في أنّنا لا نفعل ذلك بل نحكم بيقين امر الله تعالى بالبيّنة العادلة عندنا او بيمين المدعى عليه ونطرح الظنّ جملةً وبالله التوفيق،

قال ابو محمّد وذكروا قوله عزّ وجلّ لَعَلَّكُمْ²⁴⁾ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وهذه حاجة عليهم لانّ اولها ولو رتّوه الى الرسول والى اولى الامر مِنْهُمْ ولو في لغة العرب النتي نزل بها القرآن حرف يدلّ على امتناع الشيء لامتناع غيره فصحّ ان الآية حاجة في ابطال الاستنباط بالرأى فصحّ انهم لو رتّوه الى الرسول والى اولى الامر منهم وهو السنّة والاجماع [لعلومه] فصحّ أنّهم لم يعلموه فبطل الاستنباط بلا شك ولم يبق الا الرد الى القرآن والسنّة ۞

III.

الآثار في القياس، حدثنا احمد بن قاسم¹⁾ عن عوف بن مالك الاشجعيّ قال قال رسول الله صلعم تفتقر أمّتي على

23) Bl. 18 b. 24) cod. لعلومه.

1) hier ein lauges Isnād.

بِضَعٍ وَسَبْعِينَ فَرَقَةً اعْظَمَهَا فِتْنَةٌ عَلَى أُمَّتِي قَوْمٌ يَقْبِيسُونَ الْأُمُورَ بِرَأْيِهِمْ فَيُحْكِلُونَ الْحَرَامَ وَيُحَرِّمُونَ الْحَلَالَ،

وَأَمَّا الصَّحَابَةُ رَضِيهِمْ عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ نَهَى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابُ عَنِ الْمَكَايِلَةِ قَالَ مُجَاهِدٌ فِي الْمَقْيَاسَةِ، وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ لَيْسَ عَامٌ إِلَّا وَالَّذِي بَعْدَهُ أَشَرُّ مِنْهُ لَا أَقُولُ عَامٌ أَمْطَرُ مِنْ عَامٍ وَلَا عَامٌ أَجْدَبُ مِنْ عَامٍ وَلَا أَمِيرٌ خَيْرٌ مِنْ أَمِيرٍ وَلَكِنْ ذَهَابُ خِيَارِكُمْ وَعِلْمَاءُكُمْ ثُمَّ يَجْدُثُ قَوْمٌ يَقْبِيسُونَ الْأُمُورَ بِرَأْيِهِمْ فَيُهْذِمُونَ²⁾ الْإِسْلَامَ وَيَنْتَلِمُونَ³⁾، وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ إِيَّاكُمْ وَأَرَأَيْتَ أَرَأَيْتَ فَاتَمَّا هَلَكَ مِنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِأَرَأَيْتَ أَرَأَيْتَ وَلَا تَقْبِيسُوا شَيْئًا بِشَيْءٍ فَتَنْزِلُ⁴⁾ قَدَمٌ بَعْدَ ثَبُوتِهَا وَإِذَا سُئِلَ أَحَدُكُمْ عَمَّا لَا يَعْلَمُ فَلْيَقُلْ لَا أَعْلَمُ فَإِنَّهُ ثَلُثُ الْعِلْمِ، عَنِ الْأَصْمَعِيِّ أَنَّهُ ذَكَرَ لَهُ أَنَّ الْخَلِيلَ كَانَ يَقُولُ الْقِيَاسُ بَاطِلٌ قَالَ الْأَصْمَعِيُّ هَذَا أَخَذَهُ عَنِ إِيَّاسَ بْنِ مُعَاوِيَةَ هُوَ الْقَاضِي فَإِنْ قِيلَ كَانَ الْخَلِيلُ يَقْبِيسُ فِي النَّحْوِ قُلْنَا قَدْ صَحَّ عَنْهُ أَنَّهُ لَمْ يَقْطَعْ بِهِ وَأَمَّا جَعْلُهُ ظَنًّا، فَإِنْ قِيلَ كَانَ إِيَّاسٌ يَقْبِيسُ فِي قَضَائِهِ قُلْنَا بَاطِلٌ أَمَّا كَانَ يَسْتَدِلُّ بِدَلَالٍ ظَاهِرَةٍ لَا تَحْمِلُ إِلَّا مَا يَقْضَى بِهِ مِنْ تَأَمُّلِهَا وَهَذَا اسْنَادٌ صَحِيحٌ عَنِ الْخَلِيلِ، فَإِنْ قِيلَ أَنَّ ثَعْلَبًا رَوَى عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ الْعَبْرَةُ بِالْقِيَاسِ⁵⁾ قُلْنَا

2) Al-Ša'rānī I p. 42. 3) Die hier ausgesprochene „Entartungstheorie“ finden wir auch in besser beglaubigten Traditionsausdrücken ausgeprägt; die Hauptstelle ist wohl Al-Buchārī Kitāb al-fitan nr. 6
اتيننا انس بن مالك تشكونا اليه ما نلقى من الحجاج فقال اصبروا
فانه لا ياتي عليكم زمان الا الذي بعده شر منه حتى تلقوا ربكم،
Dies scheint auch die Weltanschauung der vormuhammedanischen Araber gewesen zu sein. Durejd b. al-Šimma sagt in einer Ansprache: يَا هَؤُلَاءِ اَنْ
اَوَلَكُمْ كَانَ خَيْرَ اَوَّلٍ وَكُلَّ حَتَّى سَلَفٍ خَيْرٍ مِنَ الْخَلْفِ Agāni XVI
p. 142, 2. 4) Bl. 14 a. 5) cod. القياس ohne ب. Wenn die
L.A. des Codex aufrecht erhalten werden sollte, so läge hier eine Beziehung
auf Sure LIX v. 2 فَاعْتَبِرُوا vor, bekanntlich eine Beweisstelle der Anhänger der
Analogie, s. oben S. 90.

هذا لا يصحّ عن ثعلب ولو صحّ كان رأياً منه لأنّ القياس الذى اختلفنا⁶⁾ فيه فى الدين لم تعرفه العرب قط أنّما هو لفظ حدث فى اهل الشرع على معنى شرعيّ⁷⁾ عن محمد بن اسمعيل البخارى مؤلف الصحيح قال قال لى صدقة عن اسمعيل بن موسى عن ابن عقبة عن الصّحاح عن جابر بن زيد قال ثقينى ابن عمر فقال يا جابر أنّك من فقهاء البصرة فتفتنى فلا تقسّ الآ بكتاب ناطق او سنّة قاضية، وعن ابن عمر أنّه قال العلم ثلاث كتاب الله الناطق وسنّة قاضية ولا أدرى⁸⁾

قال ابو محمد رحمه الله التعليل الذى لا يبنى اصحاب القياس قياسهم الاّ عليه لا يمكن ان يوجد شىء منه فى القرآن ولا⁹⁾ فى سنّة رسول الله صلعم وهذا الخبر يكذب رواية لحارث بن عمرو المجهول عن معاذ اجتهد رأيى ولا آلو¹⁰⁾ فان يقول معاذ ويبتدع كلاماً ليس من كتاب الله عزّ وجلّ ولا من سنّة رسول الله صلعم فايّاكم وايّاه فأنّه بدعة وضلالة لأنّ ما لا يوجد فى القرآن ولا فى السنّة بدعة وضلالة، قال علىّ رحمه الله فهؤلاء من الصحابة رضهم مبطلون للقياس ولا مخالف لهم من الصحابة ولا يوجد اثر صحيح عن احد منهم والحمد لله، وعن كلود (?) بن ابى هند قال سمعت محمد بن سيرين يقول القياس شومّ وأول من قاس ابليس وأنما عيّدت الشمس والقمر بالقياس، وعن مسلمة بن علىّ ان شريك القاضى قال السنّة سبقت قياسكم، وعن الشعبيّ عن مسروق قال لا اقيس شيئاً بشىء فليت له ليه قال اخاف ان تنزل رجلى، وعن الشعبيّ قال قال مسروق أنّى اخاف أن اقيس فتنزّل قدمى بعد ثبوتها، وعن عيسى بن ابى عيسى أنّه سمع الشعبيّ يقول ايّاكم

6) cod. اختلفا. 7) cod. شرع. 8) Vgl. sehr interessante Aeusserungen von Rechtsgelehrten und Philologen hierüber bei Al-Sujûfi, Muzhir II p. 143. 9) Bl. 14 b. 10) cod. آلو.

والمقاييس فوالذى نفسى بيده ان أخذتم بالمقاييس لتُحلَّس الحرام
ولتُحرَّم من الحلال ولكن ما بلغكم عن اصحاب رسول الله صلعم
فأحفظوه، وعن الجبرة بن مقسم عن الشعبي قال السنة لم توضع
بالمقاييس، قال ابو محمد على لم¹¹ يرو ما ذكر من مقاييس عمر
ابن الخطاب وعمر وزيد في الحد الا من طريق عيسى بن ابي
عيسى عن الشعبي وأخرى مثلها وهذا قول الشعبي في ابطال القياس
فينبغي على اصلهم ان يقولوا انه لم يترك¹² ما روى عن هؤولاء
الصحابه الا بما هو اقوى منه فكثير ما يقولون مثل هذا اذا
وافق تقليدهم، وعن محمد بن مسلم قال قال لى الشعبي انما
هلكتم حين تركتم الآثار واخذتم بالمقاييس لقد بغض لى هذا
المحشر¹³ فلهو ابغض الى من كناسة اهل هؤولاء الصعافقة قال
ابو محمد سألت حمام بن احمد عن معنى الصعافقة فقال لى كلاماً
معناه انهم الذين يتخذون تجارة غير محمودة ينتقمون في
المضاييق بلا روية، وعن عطاء بن السائب قال قال لى الربيع بن
خثيم اياكم ان يقول الرجل لشيء ان الله حرمة¹⁴ او نهى عنه فيقول
الله عز وجل كذبت لم احرمه ولم انه عنه او يقول ان الله احل
هذا او امر به فيقول الله كذبت لم احلله ولم امر به، قال ابو
محمد هذه صفة ما حرم او احل بالقياس بغير نص من قرآن او
سنة، وعن عطاء بن ابي رباح في قول الله عز وجل فان تنازعتم في
شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر قال
الى كتاب الله تعالى والى سنة رسوله صلعم، وعن ميمون بن
مهران في¹⁵ قوله تعالى فردوه الى الله ورسوله قال الى كتاب الله
والى الرسول ما دام حياً فاذا قبض فالى سنته، وعن ابن شبرمة ان
جعفر بن محمد بن على بن الحسين قال لأبى حنيفة اتق الله

11) Bl. 15 a. 12) cod. addit: ألا. 13) zweifelhaft; cod. الماحسد.

14) cod. حرم. 15) Bl. 15 b.

ولا تقيس فائنا نفق غدا نحن ومن خالفنا بين يدي الله تعالى فنقول قال الله تعالى وقال رسول الله صلعم وتقول انت واصحابك سمعنا ورأينا فيفعل الله بنا وبكم ما يشاء، وعن سفيان الثوري عن هارون بن ابراهيم البدرى قال سمعت *عبد الله بن عبد الله بن عمر¹⁶⁾ قال قال النبي لم يدع الله شيئا أن يبينه [إلا] أن يكون بينه فما قال الله عز وجل فهو كما قال وما قال رسول الله عم فهو كما قال وما لم يقل الله تعالى ورسوله عم فبعضوا الله ورحمته فلا تبحثوا عنه¹⁷⁾، وعن وكيع بن الجراح أنه قال ليعبي بن صالح الوحاظي احذر البرأى فأتى سمعت ابا حنيفة يقول البول في المسجد احسن من بعض قياسهم، وعن حماد بن ابى حنيفة قال النبي من لم يدع القياس في مجلس القضاء لم يفقه،

IV.

Aus den Warakât fi usûl al-fikh des Imâm al-Haramejn mit dem Commentare von Ibn al-Firkâh.

(Vgl. SS. 71—73).

وصيغة اِفْعَلْ عند الاطلاق والتجريد عن القرينة: a) Bl. 12 a:

تَحْمَلُ عَلَيْهِ¹⁾ إِلَّا مَا دَلَّ الدليل على أن المراد منه الندب او الاباحة فيَحْمَلُ عَلَيْهِ، يعنى صيغة الامر بلغة العرب اِفْعَلْ واذا كانت مجرورة عن القرائن حُمِلَتْ على الامر وقوله إِلَّا مَا دَلَّ الدليل على أن المراد منه الندب او الاباحة فيَحْمَلُ عَلَيْهِ الاستثناء من غير الجنس فان ما دَلَّ الدليل على صرفه من الامر ليس مجرورا ويمكن ان يكون استثناء متصلا ويكون المعنى ان الصيغة المجرورة للامر ألا ان يعلم بدليل متصل²⁾ خروجها عنه وقد تكون الصيغة مجرورة عن القرائن

عنها. 17) cod. عبد الله بن عبد بن عمر. 16)

منفصل. 2) cod. على الامر. 1) scil.

الحالية والمقابلية الصارفة الصيغة عن الامر ويعلم بدليل منفصل ومثال الصيغة المجردة التي خرجت عن الامر بدليل مُنْقَصِل³⁾ قوله تعالى **وَأَشْهَدُوا** اذا تبايعتم هذه صيغة امر بالشهادة **مَجْرُورَة**⁴⁾ عن معارض حملها الفقهاء على النذب بما رآه صارفا له عن الامر وهو قولهم ان النبي صلعم باع ولم يشهد واشترى ولم يشهد فحملوا الصيغة على النذب، وقوله تعالى **وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا** عند من يرى الامر الوارد بعد الحظر **لِلْإِبَاحَةِ**⁵⁾ ممّا صُرِفَ عن الوجوب بقريضة فليس صيغة الامر فيه **مَجْرُورَة** وأمّا من لا يرى الامر الوارد بعد الحظر **لِلْإِبَاحَةِ** فأنّه عنده من باب قوله تعالى **وَأَشْهَدُوا** اذا تبايعتم صيغة **مَجْرُورَة** عَرَفَتْ بدليل منفصل خروجها عن الامر الى الاباحة والدليل المنفصل هو اتفاق اهل العلم على عدم وجوب الاصطيان، وكذلك قوله تعالى **فَإِذَا قُضِيَتِ**⁶⁾ الصلاة **فَانْتَشَرُوا** في الأرض فان الانتشار كان حرماً قبل انقضاء الصلاة فالامر بالانتشار بعد انقضائها امرٌ بعد الحظر ففيه ما تقدّم بعد قوله تعالى **وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**،

وَيَرِدُ صِيغَةُ الامر والمراد بها **الْإِبَاحَةُ** والتهديد او b) Bl. 17 a

التسوية او التكوين والقصد، بيان ورود صيغة الامر بمعنى غير الايجاب وفائدة الفقه في معرفة ذلك تنزيل ما لم يحمل من الأوامر على الايجاب على وجه [من] الوجوه المغايرة للايجاب ويذكر¹⁾ الضمير في تذكيره الى الامر ويجوز تأنيثه رداً الى الصيغة وكان ينبغي ان يذكر ورود الامر للنذب فانه من المحال المشهورة ولكنه اكتفى بما تقدّم من الاشارة اليه من بيان الواجب والمندوب، ومن ورود صيغة الامر **لِلْإِبَاحَةِ** قوله تعالى **كُلُوا** ممّا في الارض **حَلَالًا طَيِّبًا**

3) cod. متصل.

4) cod. مَجْرُور.

5) cod. لِبَاحَةِ.

6) cod.

قصيتم.

1) ist wohl in **وَيَرْجِعُ** zu corrigiren.

وقوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض، ومن ورود صيغة الأمر للتنهيد قوله تعالى اعملوا ما شئتم والتسوية قوله أرعد وأبرق يا زيد²⁾ وقوله تعالى فاصبروا أو لا تصبروا وأما ورود صيغة الأمر بمعنى التكوين ففي قوله تعالى كونوا قردة وقوله تعالى قلنا يا نار كوني بردًا وسلامًا،

V.

Aus dem Kitâb al-ansâb des Abû Sa'd 'Abd al-Karim Al-Sam'ânî. Hschr. des Asiat. Museums in St. Petersburg 1).

(Vgl. SS. 27—30; 111. 113.)

1. Artikel: الداودى²⁾.

هذه النسبة الى مذهب داود والى اسم داود فاما المذهب جماعة انتحلوا مذهب ابي سليمان داود بن علي الاصبهاني امام اهل الظاهر وفقهيهم وفيهم كثرة منهم ابو القسم عبيد الله بن علي بن الحسن بن محمد بن عمرو بن حزم بن مالك بن كاهل بن زياد ابن نهيك بن هشيم بن سعد بن مالك بن النخع الكوفي النخعي القاضي الداودي كان فقيهه الداودية في عصره بخراسان وسمع الحديث الكثير بالعراق ومصر سمع ببغداد ابا عبد الله الحسين ابن اسمعيل المحاملي وبالكوفة ابا العباس احمد بن محمد بن عقدة الخافظ وبمصر ابا جعفر احمد بن محمد بن سلام الطحاوي وبدمشق ابا بكر احمد بن سليمان بن زياد الدمشقي انتخب عليه الحاكم ابو عبد الله الخافظ الفوائد وكتبها الناس روى عنه ابو عبد الله الغنجار وابو العباس المستغفرى الخافضان وتوفى

2) يَرْعَد وَيَبْرِقُ ليس فيه شيء 14، 974. vgl. Ibn Hišâm p.

1) S. Notices sommaires des Manuscrits arabes etc. par le Baron V. Rosen, St. Petersb. 1881, p. 146. 2) Bl. 162 b.

ببخارا وكان قد سكنها الى ان توفى في جمادى الأولى سنة ٣٧٩^{٣)} ومن الداودية الذين هم على مذهب داود بن

على ابو بكر محمد بن موسى بن المثنى الفقيه الداودى النهروانى من اهل النهروان سكن بغداد كان فقيها نبيلاً على مذهب داود ابن على سمع ابا القسم عبد الله محمد البغوى وابا سعيد الحسن ابن على العدوى وابا بكر عبد الله بن ابي داود روى عنه ابو بكر احمد بن محمد البرقانى، ابن بنته ابو الحسن بن عمر بن روح النهروانى قال ابو بكر الخطيب سألت ابا بكر البرقانى عنه أكان ثقة فقال ما كان حاله تدلّ الآ على ثقته او كما قال ثم قال علقته عنه شيئاً يسيراً وكانت ولادته في شوال سنة ثلثمائة ومات في سنة ٣٨٤،

2. Artikel: ١) الظاهرى.

... هذه النسبة الى اصحاب الظاهر وهم جماعة ينتحلون مذهب داود بن على الصبهانى صاحب الظاهر فانهم يجرون بالنصوص على ظاهرها وفيهم كثرة منهم ابو الحسسين محمد بن الحسين البصرى الظاهرى كان على مذهب داود حدث عن محمد بن الحسن بن الصباح الداودى روى عنه ابو نصر بن ابي عبد الله الشيرازى، وأما داود فهو ابو سليمان داود بن على بن خلف الفقيه الظاهرى اصبهانى الاصل سكن بغداد وكان من اهل قانشان بلدة عند اصبهان سمع [من] سليمان بن حرب وعمرو بن مرزوق والقعنبي ومحمد بن كثير العبدى ومسدّد بن مسرهد رحل الى نيسابور وسدع من اسحق بن راهويه المسند والتفسير ثم قدم بغداد وصنف كتبه بها وهو امام اصحاب الظاهر وكان ورعاً ناسكاً

3) Hier folgen verschiedene داودى, deren Nisbe nicht auf die Dāwūd'sche Fikḥ-richtung, sondern auf irgend einen Ahn Namens Dāwūd zurückgeht.

1) Bl. 280 a.

زاهداً وفي كُتُبِه أحاديث كثيرة ألا أن الرواية عنه عزيزة جداً روى عنه محمد بن داود وزكريّا بن يحيى الساجي ويوسف بن يعقوب ابن مهران الداودي والعبّاس بن أحمد المذكّر²⁾ وذكره أبو العباس ثعلب فقال كان عقله أكثر من علمه وقال أبو عبد الله المحاملي رأيت داود بن عليّ يصليّ فما رأيت مصليّاً يشبهه في حسن تَوَاضَعِه وقد حكي لأحمد بن حنبل عنه قول في القرآن بَدَّعَهُ فِيهِ وامتنع من الاجتماع معه بسببه واستأذن له ابنه³⁾ صالح بن أحمد أن يُدْخَلَ عليه فامتنع وقال كتب إليّ محمد بن يحيى الذهليّ من نيسابور أنّه زعم أن القرآن محدّث فلا يقربني قال أبست⁴⁾ أنّه⁵⁾ ينتقى من هذا وينكره فقال أحمد بن حنبل محمد بن يحيى أصدق منه لا تأذن له في المصير إليّ قال أبو بكر أحمد بن كامل ابن خلف في شهر رمضان يعني سنة سبعين ومائتين مات داود بن عليّ بن خلف الاصبهانيّ وهو أوّل من أظهر انتحال الظاهر ونفى القياس في الأحكام قولاً واضطرّ اليه فعلاً فسمّاه دليلاً وحكى ابنه محمد بن داود قال رأيت أباي في المنام فقلت له ما فعل الله بك قال غفر لي وسامحني قلت غفر لك فمِمّ سأمحك قال يا بُنَيّ الأمر عظيم والويل كلّ الويل لمن لم يسامح ولد سنة إحدى ومائتين ومات ببغداد سنة سبعين ومائتين وكان أبوه عليّ بن خلف يتولّى كتابة عبد الله بن خالد الكوفيّ قاضي اصبهان أيام المأمون⁶⁾ وابنه أبو بكر محمد بن داود بن عليّ بن خلف الاصبهانيّ القاشانيّ صاحب كتاب الزهرة كان عالماً اديباً وشاعراً ظريفاً وله في الزهرة احاديث عن عباس بن محمد الدوريّ وطبقته ولمّا جلس في حلقة⁶⁾

2) cod. المذكّر; kann nicht المذكور sein, da in diesem Stücke von diesem 'Abbās noch nicht die Rede war. 3) cod. ابن. 4) cod. ابنة, vielleicht ^{عنه} أبه. 5) Blatt 280 b. 6) cod. خلفه.

أبيه بعد وفاته يُفتى استصغره عن ذلك فدرسوا إليه رجلا وقالوا له
سَلُّ عَنْ حَدِّ السَّكْرِ مَا هُوَ فَأَنَاهُ الرَّجُلُ فَسَأَلَهُ مَتَى يَكُونُ الْإِنْسَانُ
سَكْرَانًا فَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ دَاوُدَ إِذَا غَرِبَ عَنْهُ الْهَمُومُ وَبَاحَ بِسْرَةٍ⁷⁾
الْمَكْنُومِ فَاسْتَحْسَنَ ذَلِكَ مِنْهُ وَعَلِمَ مَوْضِعَهُ مِنَ الْعِلْمِ⁸⁾، وَمِنْ
مَلِيحِ شَعْرَةٍ⁹⁾

وَلَهُ أَخْبَارٌ وَمَنَظَرَاتٌ مَعَ أَبِي الْعَبَّاسِ بْنِ شَرِيحٍ الشَّافِعِيِّ بِحَضْرَةِ
الْقَاضِي أَبِي عَمْرِو يُونُسَ مُتَبَيِّنَةً مَسْطُورَةً لِحَسَنِهَا وَمِنْ جَمَلَةِ
إِشْعَارَةٍ⁹⁾

مَاتَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ دَاوُدَ الْأَصْبَهَانِيُّ الظَّاهِرِيُّ وَالْقَاضِي يُونُسُ بْنُ يَعْقُوبَ
فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ وَهُوَ يَوْمُ¹⁾ الْاِثْنَيْنِ لِسَبْعِ خَلْوَنٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ سَنَةِ ٣٩٧
وَقِيلَ مَاتَ مُحَمَّدُ بْنُ دَاوُدَ لِسَبْعِ خَلْوَنٍ مِنْ شَهْرِ شَوَّالٍ مِنَ السَّنَةِ،

وَأَبُو الْحَسَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ ابْنِ¹⁰⁾ الْمُغْلَسِ الْفَقِيهِ
الظَّاهِرِيُّ لَهُ مَصْنُفَاتٌ عَلَى مَذْهَبِ دَاوُدَ بْنِ عَلِيٍّ حَدَّثَ عَنْ جَدِّهِ
مُحَمَّدٍ ابْنِ الْمُغْلَسِ وَعَلِيٍّ بْنِ دَاوُدَ الْقَنْطَرِيِّ وَأَبِي قَلَابَةَ الرِّقَاشِيِّ
وَجَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ شَاكِرِ الصَّائِغِ وَاسْمَاعِيلَ بْنِ إِسْحَاقَ الْقَاضِي
وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ وَالْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ الْمَعْمَرِيَّ وَغَيْرَهُمْ
رَوَى عَنْهُ أَبُو الْفَضْلِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الشَّيْبَانِيُّ وَكَانَ ثَقَّةً فَاضِلًا
فَقِيهًا¹¹⁾ أَخَذَ الْعُلُومَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدٍ بْنِ دَاوُدَ وَعَنْ¹²⁾ ابْنِ الْمُغْلَسِ
انْتَشَرَ عِلْمُ دَاوُدَ فِي الْإِسْلَامِ وَتَوَفَّى سَنَةَ ٣٣٤ أَصَابَتْهُ سَكَنَةٌ،

7) cod. بِسْرَةٍ. 8) vgl. Abu-l-Mahâsin II p. lv⁹. 9) hier
folgt die Mittheilung je eines Gedichtes. 10) fehlt im cod., vgl. Fihrist
p. ٣١٨, 4. 11) cod. فَيُهِمَا. 12) cod. عَنْ.

Anmerkung 1).

(Zu Seite 10 und Seite 14, Anm. 4.)

Ra'j und Kijâs in der Poesie.

Wir können uns von der lebhaften Art der theologischen Disputation über Ra'j und traditionelle Theologie durch nichts besser überzeugen, als wenn wir in Betracht ziehen, dass zu jener Zeit, da diese Disputationen im Kreise der Theologen geführt wurden, im II. Jahrhundert, sogar die Dichterin 'Ulajja bint al-Mahdi (st. 210), Schwester des Chalifen Hārūn al-Rašid, auf diese theologischen Tagesfragen in einem Liebesgedicht Bezug nimmt:

„Die Angelegenheit der Liebe ist keine leichte Angelegenheit,

„Kein Kundiger kann dir Bescheid über sie geben;

„Die Liebe wird nicht angeordnet durch Ra'j und Analogie und Speculation¹⁾.

Denselben Gedanken spricht dieselbe Dichterin mit anderen Worten in einem Gedichtchen, dessen Grundgedanke: „dass die Liebe auf Ungerechtigkeit gegründet ist“ (بُنِيَ الْحُبُّ عَلَى الْجَوْرِ) so aus:

„Keinen Beifall findet in Sachen der Liebe ein Liebender, der Argumente schön anordnen kann“²⁾.

Die verschiedene Anwendung des Ausdruckes Ra'j im gewöhnlichen Sprachgebrauch einerseits, und im theologischen andererseits, wird uns durch die Betrachtung folgender zwei Gedichtchen anschaulich, von denen ich nicht glaube, dass sie von einander unabhängig seien, obwohl ich mich bei der Unbestimmtheit ihrer Beglaubigung, in Betreff des relativen Alters derselben nicht entscheiden kann.

1) Aġānī IX p. ٩٥ stehen nur diese beiden Verszeilen. Ich habe das Gedicht vollständiger gefunden bei Al-Ḥuṣṣī III p. ١٩

ليس خَطْبُ الهوى بخطب يسير ليس ينبيك عنه مثل خبير
ليس أمر الهوى يُدَبَّرُ بالرأى ولا بالقياس والتفكير
إنما الأمر في الهوى خطرات مُحَدَّثَات الأمور بعد الأمور

2) Aġānī ibid. p. ٨٩

ليس يُسْتَحْسَنُ فِي حُكْمِ الهوى عاشق يُحْسِنُ تَأْلِيفَ الْحَاجِجِ

In ähnlicher Weise wird auf قياس und استدلال in Sachen der Liebe angespielt durch den Dichter 'Alī b. Ḥisām Aġ. XV p. ١٤٩, 6

وفي دون ذا ما يستدل به الفتى على العذر من احبائه ويقيس

Bei Al-Sa'rânî Bd. I p. 41 lesen wir: 'Al-Sa'bi und 'Abd al-Rahmân b. Mahdi verwiesen jeden, von dem sie sahen, dass er sich zum Ra'j bekenne, und recitirten folgendes Gedicht:

دين النبى محمد مختار نعم المطيئة للفتى الآثار
لا ترغبن عن الحديث وأهله فالرأى ليل والحديث نهار

„Die Religion des Propheten Muhammed ist auserwählt; welch gutes Reitthier für den Mann sind doch die Ueberlieferungen!

„Wende dich nicht ab von der Tradition und ihren Vertretern: denn das Ra'j ist Nacht und die Tradition ist Tag“.

Im Itbâl (Bl. 13 b) werden dieselben Verse im Namen von Ahmed b.

Ḥanbal citirt (nur in v. 1 steht statt مختار — مأختر = erwähle ich) mit der Hinzufügung eines v. 3:

ولربما جهل الفتى اثر الهدى والشمس بارعة لها أنوار

„Gar oft verkennt der Mann die Spur der Rechtleitung, während doch die Sonne glänzend ist und Lichtstrahlen verbreitet“.

Nun finde ich aber in einem von Ibn 'Abdi rabbihi Namens eines anonymen Dichters angeführten Verse (Kitâb al-ikd al-farid I p. 10) denselben

Gedanken, dass das رأى der Nacht gleiche mit einer ganz andern Wendung:

قال الشاعر

الرأى كالليل مسوّّ جوانبه والليل لا ينجلى إلا باصباح
فأضمم مصابيح آراء الرجال الى مصباح رأيك تزد ضوء مصباح

„Die Meinung (oder der Rath) ist wie die Nacht, finsterschwarz sind ihre Ränder, die Nacht aber wird nicht erhellt, es sei denn durch die Morgenröthe;

„So füge denn die Leuchten der Meinungen andrer Leute zu deiner eignen hinzu: so wird dir der Glanz der Leuchten vermehrt werden“.

d. h. deine Meinung allein ist Dunkelheit, willst du Klarheit, so verlasse dich nicht auf diese allein, sondern hole die Meinung andrer Menschen ein. Es ist hier unverkennbar, dass von diesen beiden Versen der eine von dem andern

abhängig ist und dass entweder das theologische رأى ليل von dem profanen

Dichter auf die gewöhnliche und ältere Bedeutung des Wortes رأى gewendet wurde, oder aber umgekehrt.

Anmerkung 2).

(Zu Seite 37.)

'Ilm al-ichtilâfât.

Von der Wissenschaft über die Unterscheidungslehren der Rechtsschulen und ihrer Imâme ist wohl zu unterscheiden die Kenntniss von den „Meinungsverschiedenheiten der Genossen des Propheten“, insofern eine solche in der Traditionsliteratur zum Ausdruck gelangt. Man kann nämlich auf den

ersten Blick in welches Kapitel der Traditionsliteratur immer die Beobachtung machen, dass in Bezug auf eine und dieselbe Frage des kanonischen Gesetzes verschiedene Traditionen im Namen verschiedener Genossen einander widersprechende Entscheidungen bieten. Da es vom Standpunkte der Zährschule ausgehend vorwiegend auf die Lehren der Tradition in den obwaltenden Rechtsfällen ankommt, so muss diese Schule natürlich sehr viel Gewicht auf die Kritik solcher widerstrebenden Traditionsdaten legen, um durch eine methodische Anwendung derselben der willkürlichen Hinneigung zu der einen oder der andern der widersprechenden Versionen zu entgegen. Um diese Kritik mit Erfolg ausüben und praktisch bethätigen zu können, muss sie auf die pragmatische Kenntniss der divergirenden Angaben der Tradition (اختلافات)

gegründet sein. Auf diese Wissenschaft legt demnach Ibn Ḥazm, der Muḥammed b. Naṣr aus Marw (st. 294) als vollkommensten Meister dieser Wissenschaft rühmt¹⁾, grosses Gewicht und führt zur Empfehlung derselben mehrere Aussprüche von alten Autoritäten an: „Wer das Ichtilāf nicht kennt, wird keinen Erfolg haben“ sagt die eine, „wird von uns nicht zu den Gelehrten gezählt“ sagt die andere. Nach Mālik soll Jemand, der die Wissenschaft der Ichtilāfāt nicht inne hat, zum Rechtsprechen gar nicht zugelassen werden; und zwar soll sich dieser Ausspruch des berühmten Gelehrten von Medina nicht auf die Unterscheidungslehren und Differenzpunkte der praktischen Rechtsschulen beziehen, deren Pflege — wie wir gesehen haben — gleichfalls in einer reichen Literatur zur Entfaltung gelangte, sondern auf die Kenntniss von den differirenden Angaben der Traditionsautoritäten und von den abrogirten und abrogirenden Stellen des Koran und der Tradition in Fällen, wo die eine der widersprechenden Angaben ausdrücklich zu Gunsten einer andern ausser Geltung gesetzt ward. Da — so meint Ibn Ḥazm — die Imāme Abū Ḥanīfa und Al-Šāfi‘ hierin derselben Meinung waren, der Mālik Ausdruck giebt, so folgt hieraus, dass sich die Richter und Mufti's dieser Schulen in offenem Widerspruch mit den Stiftern der Schulen, denen sie bedingungslos anhängen, befinden.

وقال سعيد بن أبي عروبة من لم يسمع الاختلاف
فلا نعمة عالمًا، وعن عباس بن محمد الدورى قال سمعت قبيصة
ابن عقبة يقول لا يفلح من لا يعرف الاختلاف، وعن أبى القسم
سئل مالك لمن يجوز الفتيا قال لا يجوز الفتيا إلا لمن علم ما
اختلف الناس فيه، قيل له أختلف أهل الرأي قال اختلاف أصحاب
رسول الله صلعم وعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن وحديث النبي
صلعم وكذلك يفتى، قال أبو محمد وهذا قول أبى حنيفة والشافعى
بلا خلاف فلينظر حكمهم ومفتوهم اليوم أعذه صفتهم أم لا فإن
كانوا ليسوا كذلك فقد خالفوا ما ادعوا تقليده وحصلوا على لا
شيء فنعون بالله من الخذلان

1) Tahdīb p. 11., Tabakāt al-huffāz X nr. 19 vgl. Abu-l-Maḥāsin II p. 1v.

Inhalt.

	Seite
Vorrede	V—X
Stand der Frage in der Literatur	1—2

I.

Gegensatz der „Ahl al-ḥadîṭ“ und „Ahl al-ra'j“	3
Stellung der vier orthodoxen Schulen innerhalb derselben	4

II.

Anfänge der Anwendung des Ra'j und Opposition gegen dieselbe	5—9
Wandlungen in der Bedeutung des Wortes: Ra'j	10
Kijās (Analogie), zweifache Art derselben	11
Ta'li'l. — Istihsān	12
Abū Ḥanifa und seine Vorgänger	13
Geringschätzigc Aufnahme des Systems von Abū Ḥanifa bei den Zeit- genossen. — Den Anhängern des neuen Systems werden müßige Spitzfindigkeiten angedichtet. — Casuistik	14—17
Ilm al-ḥadiṭ und Fikḥ als Gegensätze	18
Wandlungen in der Bedeutung des Wortes: Fikḥ	19

III.

Imâm Al-Šâfi'î	20—22
Urtheile der Theologen über die Wirksamkeit Al-Šâfi'î's	23—24
Vermittelnde Stellung des Systems des Šâfi'î	25—26
Vertreter des extremen Traditionalismus in der šâfiitischen Schule	27
Dâwûd b. 'Alî	28—30
Sein System im Gegensatze zu den Vorgängern	31—32
Meinungsverschiedenheit über Iğmâ'	33—34
Anfänge der anti-zâhiritischen Literatur	35
Nothgedrungene Concessionen Dâwûd's an die Analogie	36
Literatur der Unterscheidungslehren der Gesetzschulen und Würdigung der zâhiritischen Lehren in dieser Literatur	37—38
In Dâwûd's Namen angeführte Lehren	39—40

IV.

Gesichtspunkte der zähritischen Gesetzinterpretation im Gegensatz zu den übrigen orthodoxen Schulen	41—43
1. Beispiele hierfür aus dem Gebiete der Koraninterpretation	45—54
2. „ „ „ „ „ Traditionskunde	55—64
Gewaltsame Verschiebung der Terminologie der Gesetzkunde . . .	65

V.

Fünf Kategorien der muhammedanischen Gesetze	66—69
Verschiedene Gesichtspunkte der Gesetzsschulen betreffs der Einordnung der Gesetze in je eine dieser Kategorien	70—73
Die Lehre der Zāhiriten und Beispiele für dieselbe 1. aus dem Gebiete der Kōrainterpretation und 2. der Traditionskunde	74—80
Sunan 'aḍīja; sunan zā'ida; sunan al-huda	81—85

VI.

Verhältniss der zâhiritischen Lehren zu denen der Hanbaliten . . . 86—89

VII.

Seite

1. Beweise der Ra'janhänger für ihre Lehre aus dem Koran und Widerlegung derselben durch die Gegner 90—93
2. Ichtilâf u mmatî rahmatun und praktische Consequenzen dieser Anschauung. — Verhältniss der Zâhiriten und Mu'taziliten zu derselben 94—102
3. Traditionelle Argumente der speculativen Richtung und ihrer Gegner 103—8

VIII.

1. Die Stellung der Zâhirschule in der historischen Literatur 109
 - Ihr Verhältniss zum Igmâ' 110
 - Früheste Verbreitung der Schule 111—13
 - Anfänge der Zâhiriya in Andalusien. — Traditionstreue Richtung des magribinischen Islâm 114—15
 2. 'Alî b. Aḥmed Ibn Ḥazm 116
 - a) Sein gegnerisches Verhalten gegen die mâlikitische und hanefitische Schule 117
 - Seine Sonderstellung innerhalb der Zâhirschule. — Al-Ḥazmijja, ein Zweig der Zâhirschule 118
 - I. Ḥ. hat die Grundsätze der Zâhirschule zu allererst auf die Dogmatik übertragen 119
 - Chuṣuṣ und 'Umûm 120—23
 - Exegetische Grundsätze des Ibn Ḥazm 124—30
 - b) Die Zâhiriya ist Maḥab fiḥî und nicht M. kalâmî 131—32
 - Stellung der ältesten Imâm zu den dogmatischen Fragen 133
 - Dâwûd's bestimmte Stellung zu einzelnen dogmatischen Streitfragen 134—36
 - Ibn Ḥazm's Meinung über speculative Theologie. — Mu'taziliten und Aṣ'ariten 137—38
 - Das Dogma von der Natur des Koran 139—41
 - I. Ḥ.'s Kriterium für die dogmatischen Definitionen 142
 - Anwendung desselben auf die Attributenlehre und auf die Lehre von den Namen Gottes 143—55
 - Verpönung des Kijâs in der Dogmatik 156—58
 - Charakteristik der Aṣ'ariten 159—60
 - Zâhiritische Grundlagen der Ethik 164—69
 3. Erfolglosigkeit der Bestrebungen des Ibn Ḥazm 171
 - Unmittelbare Schüler und Nachfolger des I. Ḥ. 172
 - Almohadische Bewegung 173—75
 - Die beiden Ibn Dihja 176—78
 - Verhältniss der Theosophie zur Zâhirschule 179—81
 - Al-Ġazâlî's Ansichten über Fikḥ und Kijâs 182—84
 - Muḥjî al-din Ibn 'Arabî 185—86
 4. Einige Vertreter der Zâhirschule im VII. Jhd. 187
 - Abû Ḥajjân, seine zâhiritischen Neigungen. Verhältniss zu Ibn Tojmijja 188—92
 5. Die zâhiritische Bewegung im VIII. Jhd. 193—95
 6. Al-Makrizî. Sein Verhältniss zur Zâhirschule und zu Ibn Ḥazm's Schriften 196—202
 7. Verschiedene Bedeutung der Benennung: Al-Zâhîrî 203
 8. Erweiterung der Rechtsquellen. — 'Urf 204—6
- Beilagen I—V 207—27
- Anmerkung 1) (Ra'j und Kijâs in der Poesie) 228
- Anmerkung 2) (Ilm al-ichtilâfât) 229—30





79343

Oriental Institute

BP 195

Z 18 G 16